قفة الصلاح

قراءات جديدة في سيرة مجدد القرن العاشر الهجري

الإمام سيدي عبد السلام الأسمر

وشخصيات أخرى

أسامة علي بن هامل

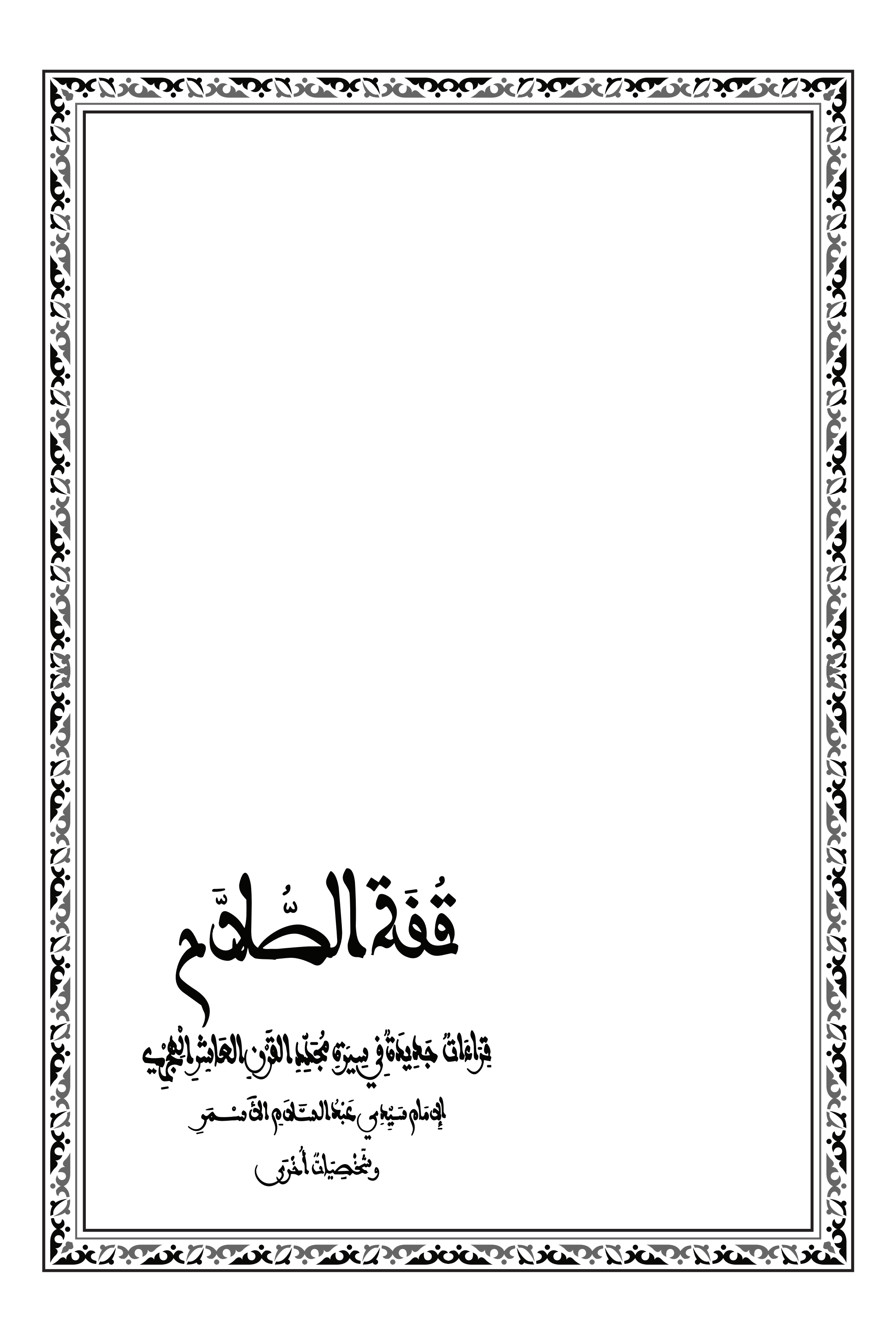




منشورات مركز العلامة الليبي أحمد القطعاني

للثقافة والدراسات الصوفية

ليبيا - طرابلس



قفة الصلاح

قراءات جديدة في سيرة مجدد القرن العاشر الهجري

الإمام سيدي عبد السلام الأسمر

وشخصيات أخرى



قفة الصلاح

قراءات جديدة في سيرة مجدد القرن العاشر الهجري

الإمام سيدي عبد السلام الأسمر

وشخصيات أخرى

(الطبعة الثانية – 2023م)

رقم الإيداع

2023/22170

الترقيم الدولي

978 – 977 – 6715 – 30 – 9

جميع حقوق الطبع والنشر والترجمة والاقتباس محفوظة للناشر



منشورات مركز العلامة الليبي أحمد القطعاني

للثقافة والدراسات الصوفية

ليبيا - طرابلس

تحفة الصلاة

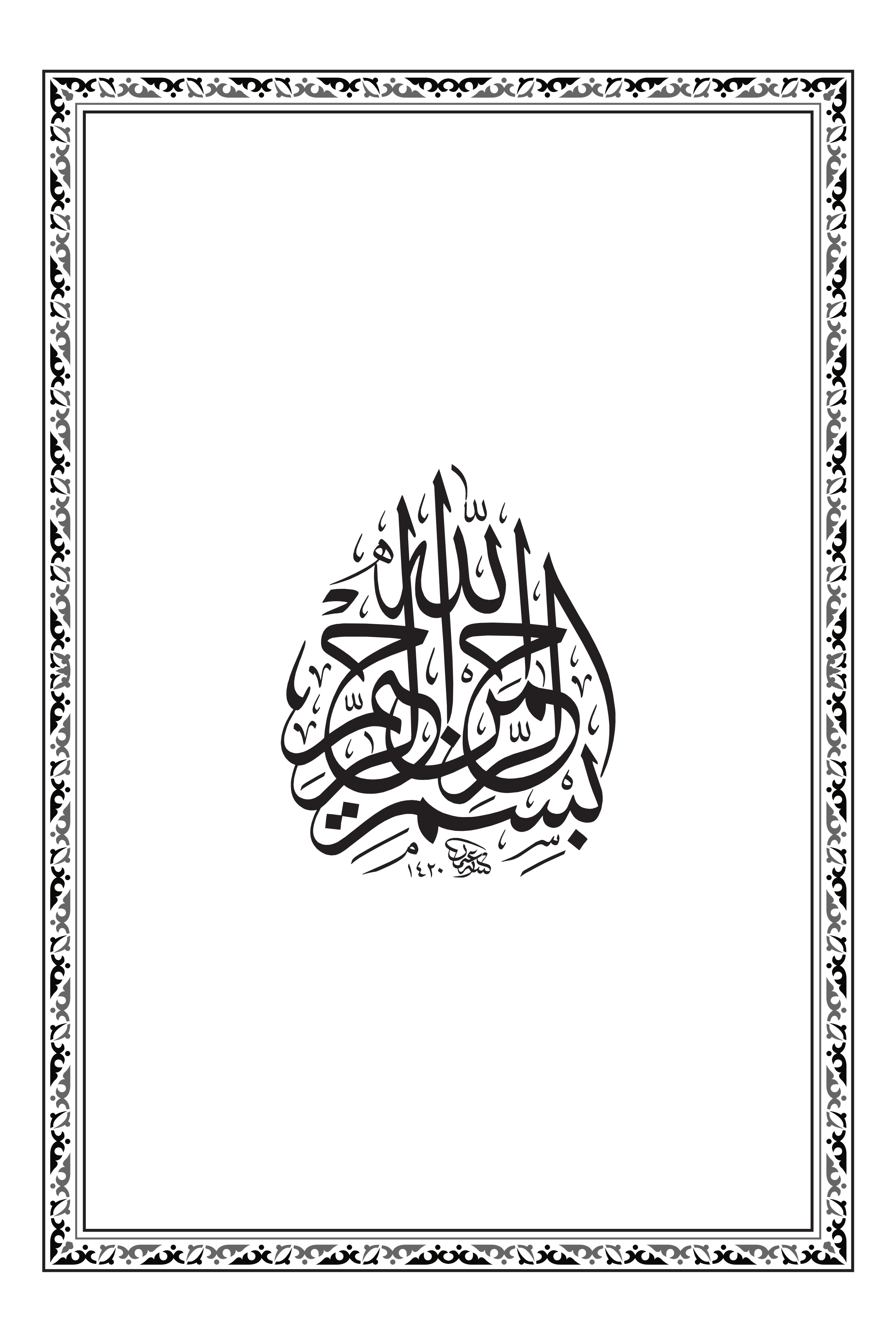
قراءات جديدة في سيرة مجدد القرن العاشر الهجري

الإمام سيدي عبد السلام الأسمر

وشخصيات أخرى

أسامة علي بن هامل

منشورات مركز العلامة الليبي أحمد القطعاني
للثقافة والدراسات الصوفية
ليبيا - طرابلس


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٢٠

المحتويات

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى على سيدنا محمد نور الحق وسيد الخلق وآله وصحبه وسلم

وبعد:

هذا مجموع مكتوبات كتبتها على فترات متفاوتة، أردت من خلالها إثبات بعض الملاحظات التي وقفت عليها في مسيرة قراءاتي وبحوثي في تاريخ بلادنا.

مكتوبات ليست من قبيل المقالات ولا البحوث بالمعنى الأكاديمي، بل ربما هي أقرب للرسائل من أي ضرب من ضروب الكتابة، رسائل للتواصل مع جيل أعتقد أنه لم يولد أفراده بعد، وبالتالي فهي سلوى لي ولكل محب لجناب صالحي بلادنا في هذا العصر الذي نعيش فيه عقوقًا لم تشهد له البلاد في تاريخها مثالًا.

رسائل لك أيها القادم؛ لتتقفى حَيَوات رموز الوطن وتستجلي أدوارهم التي لا تزال مغيبة بين ثنايا المأثور والمسطور،

وتفك رصد ما في زوايا وخبايا السطور المخطوطة والمطبوعة لتقرأ ما كتبه الأمِّيُّون قُدست أسرارهم العليّة، وتسمع نداءً من حنايا صدور أجدادنا وأمهاتنا رضوان الله عليهم المترعة كؤوسهم بصافي سُلاف الحُب، يفيض السابق منهم على اللاحق في كأسه من بوارق القُرب.

فلا وطن إلا بقربهم، ولا انتماء إلا بحبهم، وسلوك طريق غيرهم ونكث عهدهم هي الغيرية وسوء المنقلب.

نعم هي رسائل، لكن بين سطورها مفاتيح لذكر تختلي به أيها القادم لتقرأ دفاتر وأضابير ومجلدات ضخمة عمرها 1400 عام، توالى على نقش حروفها أميون لا يقرأون ولا يكتبون، وتجد فيها معاني حق وصدق عن الوطن والوطنية.

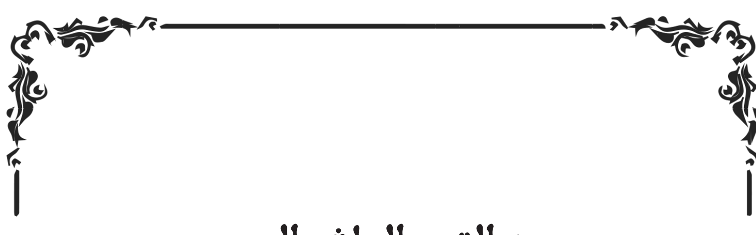
ومما أرويه -مقدِّما بين يدي هذه الرسائل للتعريف بمضمونها- دُرّةٌ من درر كلام سيدي ومربي روحي الشيخ العلَّامة سيدي أحمد القطعاني: «تاريخ ليبيا هو تاريخ التصوف لا غير»، فمن مشكاة أنوار علومه رَحِمَهُ ٱللَّهُ أستمدّ.

وختامًا أقول -إنني في خطابي هذا أتحدث إليك يا طالب العلم الذي تحمل في قلبك انتماءً لليبيا-: التفت لتراث أسلافك صنّاع الحياة في بلادك، فلا غد لك دون أمسك، وأمسك كما

سترى من خلال هذه المكتوبات مشرق بنور وجه «الأسمر» الوضّاء الجميل.

قُفّة الصُّلَّاح أسامة علي بن هامل

طرابلس 20 رمضان 1444هـ



مجدد القرن العاشر الهجري
سيدي عبد السلام الأسمر[1]

«ولو عاش بعد ذلك لاتخذه أهل المشرق والمغرب مذهبًا لعلو ذوقه»

الإمام الأكبر سيدي عبد السلام بن سليم الأسمر الفيتوري ﵁، من أكبر رموز الإصلاح في تاريخ الإسلام، ولد في بلدة زليتن بليبيا في الثاني عشر من ربيع الأول عام 880هـ، وتوفي والده وعمره عامان وشهران، ليكفله عمه الشيخ أحمد الفيتوري، الذي تزوج والدته السيدة سليمة الدرعية بعد وفاة أخيه، وفي أحضان هذه الأسرة الكريمة نشأ وترعرع.

ودون شك فإن لنشأة الإمام الأسمر في بلده زليتن -التي

(1) هذه المقالة جزء من الفصل التمهيدي لرسالتي للماجستير، قدّمتها لجامعة الزيتونة تحت عنوان «العلّامة الليبي الشيخ أحمد القطعاني - حياته وجهوده وآثاره»، وأُجيزت يوم 7 يونيو 2022م.

تُعدّ من أكبر معاقل التصوف في ليبيا- دورًا في تشكُّل شخصيته الصوفية، لكن الدور المباشر في توجيهه العلمي والصوفي كان لعمه الشيخ أحمد الذي وصفه الإمام بأنه «من أكابر الفقهاء الطرابلسيين متبعًا لظاهر الشرع لا يخرج عنه يمينًا ولا شمالًا»[1]، ولا أدل على دوره في تربية الإمام من قوله الإمام نفسه: «وكان هو أول مشايخي في تعلُّم العلم، وهو الذي تولى أمري والقيام بشؤوني بعد موت والدي؛ لأن والدي لما مات تركني في حِجْر أمي ابن سنتين وشهرين، وكان هو زوج أمي بعد موت والدي جزاه الله عنا خيرًا»[2]، وفي موضع آخر ذكر بأنه أول أساتذته في علوم النحو والمنطق والتوحيد والفقه[3]. وبالطبع بالإضافة لوالدته السيدة سليمة[4] ابنة العلّامة المغربي عبد الرحمن الدرعي

(1) الأنوار السنية والمنن البهية في طريق أهل الله الصوفية المسماة بالطريقة العروسية الشاذلية، الإمام عبد السلام الأسمر، تصحيح صالح الجعفري، دار الطباعة المحمدية، القاهرة مصر، 1964م، ص17.

(2) الأنوار السنية، الصفحة نفسها

(3) الأنوار السنية، الصفحة نفسها.

(4) سليمة ابنة العلامة المغربي عبد الرحمن الدرعي، يرتفع نسب أسرتها إلى الصوفي المغربي عبد السلام بن مشيش، حفظت القرآن الكريم على يد والدها وتفقهت عليه، وصفها من ترجم لها بأنها عابدة قوّامة صوّامة، كانت برفقة والدها أثناء مروره على طرابلس متوجهًا إلى المشرق عندما التقاه السيد سليم الفيتوري، وخطبها منه وتزوجها، ولا يُعرف على وجه التحديد سنة وفاتها. بتصرف من القطب الأنور عبد السلام الأسمر، =

وأخت الشيخ أحمد بن عبد الرحمن الدرعي.

ورغم ندرة المعلومات عن المرحلة التأسيسية في حياة الإمام، إلا أن في ثنايا النصوص التي كتبها عنه تلاميذه[1] ما يمكّننا من رسم صورة عن محيطه الذي عاش فيه، خصوصًا الدور العلمي والثقافي الكبير لأسرته الذي ظل غائبًا، فمما تكشفه فتلك النصوص وجود مدرسة علمية بمستوى متقدم وعالٍ كانت تقوم عليها أسرته ويترأسها عمه الشيخ أحمد، ويفهم ذلك من حديث المصادر عن إتقانه لقراءات القرآن الكريم مبكرًا، وهو ما لا تتوفر عليه الكتاتيب الصغيرة التي تكتفي بتحفيظ القرآن الكريم؛ إذ يتطلب إتقانُ القراءات دراستها في مدارس بها تخصصات متقدمة في علوم القرآن، وربما اتفانه لقراءات القرآن تم على يد والدته السيدة سليمة التي تحدثنا تراجمها عن اتقانها للقرآن الكريم، وكثرة تعبدها به.

= أحمد القطعاني، دار الكتاب العربي، بنغازي ليبيا، الطبعة الثانية، 1993م، ص 35، 36.

(1) ألف في سيرة الإمام الأسمر الكثير من تلاميذه، لكن ما وصلنا منها هو روضة الأزهار للشيخ كريم الدين البرموني، والنور الناير للشيخ سالم السنهوري، والصغير للشيخ عبد الرحمن المكي، لكننا سنعتمد على تنقيح روضة الأزهار لابن مخلوف غالبًا، بالإضافة لاعتمادنا على كتاب الأنوار السنية الذي ألفه الإمام وذكر في ثناياه معلومات تفيد في توضيح جونب من سيرته وسيرة أسرته.

وبل في ثنايا ما كتبه الإمام نفسه ما يشير الى المستوى المتقدم لتلك المدرسة، ففي كتابه «الأنوار السنية»، يقول: «ومما أنعم الله به عليَّ في الصغر في أيام قراءتي على عمي أحمد أنه قد تسألني الطلبة عن المسألة»[1]، وهو نص يفيد في ازدهار المدرسة بالطلبة والحوارات والاسئلة والنقاشات بين طلابها، ويبدو أن مكانتها العلمية كانت السبت في تعرُّف المحيط العلمي عليه في وقت مبكر من حياته لحد شهرته، وهو ما نستفيده من قوله: «ومما أنعم الله به عليّ أني كنت في صغري مستغرق الأوقات في تعلمي علم الظاهر حتى حصلت منه ما يسره الله ﷻ، وحصل لي به في بلادي وغيرها صيت عظيم وجاه في الخلق»[2].

ومكانة مدرسة الأسرة العلمية يمكن استخلاصها من عدة نصوص ووقائع، ومنها أن علماء كانت لهم مكانة في أوساط العلم في أقطار الإسلام زاروا المدرسة وترددوا عليها، ومنهم الشيخ أحمد زروق، وشيخ الأزهر شمس الدين اللقاني[3]، كما أن حديث الإمام عن ترحيب أستاذه الشيخ عبد الواحد الدوكالي

(1) الأنوار السنية، ص 10.
(2) الأنوار السنية، ص 31.
(3) تنقيح روضة الأزهار، محمد بن مخلوف، المكتبة الثقافية، بيروت، 1966م، ص 90.

به عند انتقاله إليه للدراسة عنده في زاويته بمسلاته[1]، يشير إلى معرفة مسبقة بين أستاذه الدوكالي وعمه الشيخ أحمد، وكل ما مرّ دلالاتٌ تؤكد ارتباط مدرسة أسرته بمدارس المحيط العلمي لا في البلاد فقط بل في بلاد الإسلام.

كما أنه لا يمكننا إغفال اتصال الأسرة الدرعية العلمية المغاربية بأسرة الإمام، فما زواج والده السيد سليم بوالدته السيدة سليمة ابنة العلّامة عبد الرحمن الدرعي وأخت العلّامة علي - إلا دليل آخر على الاتصالات العلمية التي ربطت أسرته بالمحيط العلمي القريب والبعيد.

وقبل أن نغادر هذه مرحلة نشأة الإمام، يتوجب علينا التوقف عند نص آخر يتعلق بوالده السيد سليم الفيتوري، يقول فيه البرموني، تلميذ الإمام وأشهر مؤرخي سيرته، عن السيد سليم، إنه: «كان أميًّا لا يقرأ ولا يكتب، وكان يتكلم على معاني الكتاب كلامًا بليغًا تحيّر فيه العلماء، وكان يرد الغلطة على القارئ إذا سمعه بدَّل أو غيَّر أو زاد أو نقص أو انتقل من سورة إلى سورة، وكان يجلس في الزاوية التي يُتلى فيها القرآن كتاب الله ينصت للقرآن من أفواه الطلبة»[2]، وبالإضافة إلى أنه نص يزيد من إثبات

(1) الأنوار السنية، ص 4

(2) تنقيح روضة الأزهار، ص 80

وجود زاوية خاصة بأسرة الإمام، فهو يعكس لنا جانبًا من الأدوات والأساليب التعليمية التي كانت تستخدمها هذه المدرسة، تجاوزت فيها أساليب التعليم بالكتابة والقراءة إلى أساليب أخرى نرى اليوم مؤسسات التعليم والأكاديميات الكبرى حول العالم تتنبه إليها وتعلم وفقها، كأساليب خلق أجواء بالمدارس مشحونة بالمادة الأساسية التي تقوم عليها العملية التعليمية، تتحول فيها المعلومة إلى ثقافة مكثفة يسهل معها رسخوها، فعلى الرغم من أن السيد سليم كان أميًا إلا أننا نجده في هذا النص يحفظ للقرآن الكريم سماعًا دون قراءة أو كتابة حتى تمكّن من رد القرّاء عن أخطائهم في التلاوة، بل مكّنه محيط الأسرة ومدرستها المشحون بالعلم من المشاركة في العلوم والمعاني حتى وُصف بـ «العالم النحرير إذا تكلم، وقطب العلوم إذا سئل»[1].

وعلى الرغم من الرتبة العلمية التي بلغها الإمام في ذلك الوقت المبكر من حياته، إلا أن أسرته قررت الدفع به إلى مستويات علمية وعملية أكثر تقدمًا، فتوجّه به عمه الشيخ أحمد عام 890هـ إلى مدرسة الدوكالي[2]، ببلدة مسلاتة، إذ يقول

---

(1) القطب الأنور، ص 37.

(2) يرى كثيرون، ومنهم د. مصطفى بن رابعة أن عمر الإمام لما رحل به عمه إلى أستاذه الدوكالي كان اثنتي عشرة سنة (ينظر رسائل الأسمر، جمع =

الإمام: «وبعد انتهائي من حفظ القرآن ومعرفة ما يصلح بي من أمر ديني توجه بي عمي أحمد الفيتوري رَحِمَهُ ٱللَّهُ إلى الشيخ الكبير الشهير بالولي الصالح الإمام القدوة أبي محمد عبد الواحد بن محمد الدوكالي»[1].

واستمر تحصيله العلمي في مدرسة أستاذه الدوكالي سبع سنوات، فدرس خلالها كما يقول في كتابه «العظمة في التحدث بالنعمة»: «المختصر والرسالة ومقدمة الإمام الأشعري في علم التوحيد»[2]، وإن كانت هذه العلوم سبق وأن درسها على يد عمه الشيخ أحمد، إلا أنه من الواضح أنه توسع في دراستها من خلال مطوَّلات كتبها على يد أستاذه الدوكالي، مقرونة بسلوكه للتصوف

= وتحقيق ودراسة د. مصطفى بن رابعة، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2003، ص 23)، لكننا نجد الإمام يقول في كتابه الأنوار السنية: إنه بعد أن قضى سبع سنوات في مدرسة أستاذه الدوكالي بدأ في رحلة جديدة للتلقي على عدد من علماء البلاد، أولهم الشيخ عبد الله العبادي، وبكل تأكيد كان لقاء الإمام بالشيخ العبادي قبل سنة من وفاته التي كانت عام 989هـ وبإنقاص السنوات السبع التي قضاها في مدرسة أستاذه الدوكالي نجد أن عمره كان عشر سنوات عند مجيئه لأستاذه الدوكالي، أي عام 890هـ، وهو ما أثبتناه أعلاه.

(1) الأنوار السنية، ص 3

(2) موسوعة القطعاني الإسلام المسلمون في ليبيا من الفتح الإسلامي وحتى عام 2000م، الشيخ أحمد القطعاني، دار الغريب، القاهرة، ط1، 2011، ج1، ص 378.

إذ أخذ عنه الطريقة العروسية، ما يفيدنا في رصد ملامح مفردات المنهج العروسي الصوفي في التربية والسلوك، الذي يقوم على بناء شخصية المريد الصوفي على أساس علمي في المقام الأول، وهو ما نرى الإمام ينهجه أيضًا في مدرسته التي أسسها في موطنه (زليتن) فيما بعد.

وبعد اكتمال فترة دراسته على يد أستاذه الدوكالي الذي شهد له بالأهلية للتدريس والدعوة، يبدو أن الإمام فضّل قبل رجوعه لبلدته في زليتن أن يدعم إجازة وشهادة أستاذه بشهادات وإجازات مختلف علماء البلاد، فزار ثمانين عالمًا «أولهم الشيخ سيدي عبد الله العبادي، وآخرهم سيدي عبد النبي بن خليف بن عبد المولى»[1]، حيث تؤكد لنا المصادر أن جميعهم أذنوا له بالتصدُّر للدعوة وبالريادة العلمية والصوفية[2]، فقرر عندها الرجوع لموطنه في زليتن، والبدء في وضع لَبِنات مشروعه الإصلاحي الذي كان من الطبيعي أن يقابل بالرفض في الأوساط العلمية التي لم تتمسك في العادة بالسائد ورفض أي جديد، ومن دلائل ذلك الرفض وقوع خلاف بينه وبين الشيخ سالم بن

(1) الأنوار السنية، ص 14.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

طاهر، أحد علماء زليتن، وإن انتهى بإذعان الأخير له وانضمامه لمشروعه الإصلاحي[1].

لكن اتساع رقعة المعارضين من علماء زليتن اضطر الإمام، فما يبدو، للعودة مجددًا لسياحة طويلة زار خلالها معاقل وزوايا التصوف في البلاد بدءًا من زليتن ومرورًا بعدة مناطق كساحل الأحامد وطرابلس، بل وخارج البلاد أيضًا حيث وصلت سياحته إلى زعوان أحد معاقل التصوف في تونس[2]، وباعتقادي أن غرضه من هذه السياحة عرض رُؤَاه وأفكاره الإصلاحية من جانب، ومن جانب آخر للاطلاع على أوضاع معاقل العلم والتصوف، وبكل تأكيد فإن هذه الرحلة مكّنته من تطوير أفكاره وتوسيع رؤيته، فعاد إلى زليتن مرة أخرى بشكل نهائي ليؤسس فيها مقر مدرسته الصوفية الإصلاحية، التي تحولت خلال القرون الخمسة التالية إلى معقل صوفي وصلت أصداؤه وآثاره إلى أغلب أقطار الإسلام شرقًا وغربًا وجنوبًا.

وبقراءة لمسيرة الإمام في تأسيس مشروعه الإصلاحي يمكن تقسيم مراحلها إلى الآتي:

---

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص 99، وانظر ترجمة الشيخ ابن طاهر في: موسوعة القطعاني، ج2، ص 26.

(2) روضة الأزهار، ص 100.

- **مرحلة التمهيد والتعريف:**

وهي المرحلة التي بدأت بزليتن وصولًا إلى زعوان، وإن كانت المصادر لا تسعفنا بكثير من التفاصيل عن مضمون المشروع الإصلاحي للإمام، إلا أن كمَّ المناظرات التي أشارت إلى وقوعها بينه وبين علماء بلدته، وأبرزها وأهمها مناظرته مع الشيخ سالم بن طاهر، والشيخ سالم الحامدي، والشيخ سعيد التطاوني، والشيخ كريم الدين البرموني[1]، تعكس رفضًا لجديد يبدو أن الإمام أضافه للمنهج الصوفي والعلمي السائد في البلاد وقتها، ما دفع هؤلاء العلماء إلى معارضته، خصوصًا أننا نلاحظ أن تلك المناظرات لا تركِّز إلا على قضيَّتَيِ الذكر الجماعي واستخدام آلة (الدُّف)، وهي ذات القضايا التي نجدها أساسًا لمناظرات أخرى بينه وبين علماء المناطق التي مرّ بها خلال هذه الرحلة التعريفية بمشروعه، كمناظرته مع الشيخ مبارك الحامدي في ساحل الأحامد، ومناظرة مع الشيخ محمد الحطاب في طرابلس، وفي كل منطقة يزداد حجم الاعتراضات على أسلوبه الإصلاحي لحد معارضته من قِبَل السُّلطة الحاكمة، وفي كثير

(1) تضمن تنقيح روضة الأزهار في أكثر من موضع جوانب من هذه المناظرات.

من الأحيان تقترن حملة الاعتراض بإخراجه من كل منطقة يصل إليها.

وفي المناطق التي مرّ بها يلاحظ استخدامه لأسلوب خاص في إشهار دعوته والتعريف بها، وهو الدعوة للذكر الجماعي، بهدف فتح الباب على مصراعيه لكافة شرائح المجتمع للاجتماع، والمجاهرة باستخدام آلة الدُّف التي عادة ما تكون مصاحبة لعملية الاجتماع للذكر، لهدفين -حسب رأيي- الأول: للخروج بعملية الدعوة إلى فضاءات أوسع من الزوايا والمدارس لتضم شرائح مجتمعية أوسع، والثاني: وسيلة للأولى من خلال المناظيم الشعرية التي يسردها بمصاحبة الدُّف بأسلوب عامي سهل وميسر الفهم لعامة الناس، تتضمن أفكاره ورؤاه الإصلاحية[1].

---

(1) يكشف الشيخ القطعاني عن بعض قضايا فكر الإمام التي تضمنتها مناظيمه الشعرية، إذ يشير إلى أن الإمام قام بمهمة عظيمة من خلال توثيق أسماء العلماء والمتصوفين والرموز الإسلامية في قصائده، فحفظ هذه الأعلام في ذاكرة الأمة في الوقت الذي كانت تواجه فيه خطرًا محدقًا بعقيدتها الإسلامية على يد الهجمات الصليبية التي نفذها الإسبان وفرسان القديس يوحنا وغيرهم، بل يؤكد أن اللغة الدارجة ميسورة الفهم التي استخدمها الإمام في نظم أشعاره كان مقصده منها أن يحفظها عامة الناس لبساطتها وسهولة فهمها، لإشاعة تلك الأسماء والرموز الإسلامية كثقافة عامة في المجتمع. ينظر «هويتنا في فكر الشيخ عبد السلام الأسمر»، ضمن كتاب سري للغاية، الشيخ أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس ليبيا، ط 1، 2018م، ص 6.

ويبدو أن هذا الأسلوب يهدف أيضًا إلى نقل الحالة الصوفية من ممارسة فردية على هامش الحياة العامة إلى الممارسة الجماعية، فحالات الاعتراض التي عكستها المناظرات لم تنكر الذكر، بل أنكرت الذكر في شكل جماعي واستخدام الدُّف بشكل مصاحب له، وربما نفهم من هذا ملمحًا آخر يشير إلى سعي الإمام لنقل تلك المسائل العلمية التي غلب عليها الاشتغال الفقهي إلى المجال الصوفي في نموذج تطبيقي من خلال الاجتماع للذكر في انعكاس واضح لاشتغاله على قضية المقاصد الشرعية.

كما نلاحظ أيضًا نقله لطريقة المناظرات من مستوى المحاججة بالأدلة الشرعية، إلى مستوى عملي يتجاوز النظري من خلال عرض آرائه في شكل مناظيم شعرية؛ لدعوة مناظريه المختلفين معه للانخراط بشكل عملي في حلقة الاجتماع للذكر والاستماع لفهم واستيعاب الجديد الذي يقدِّمه من خلال أشعاره، ويؤكد هذا دعوته لمناظريه إلى تجاوز النُّقول الفقهية، وتأكيده أنه يحفظ عن ظهر قلب كتبها ومصادرها، بل ويسمي في أغلب مناظراته أسماء بعض تلك المصادر التي نقل منها مناظروه حججهم[1]، ولا غرو فنحن نجده يذكر في رسالة الأنوار السنية أنه

(1) كما حدث في مناظرته مع الشيخ سالم الحامدي، إذ يذكر البرموني أن الحامدي جمع له رفقة عدد من علماء البلاد فتاوى من مصادر فقهية =

يحفظ «البخاري ومسلم ومختصر خليل والرسالة والمدوَّنة»[1].

ومن الوقفات التي تُغري الباحث بالتعرُّف على المزيد عن فحوى دعوة الإمام، وفودُ عدد من علماء الأقطار العربية والإسلامية من مسافات بعيدة لمناظرته، بعضهم قدم من حواضر علمية كبرى، كالشيخ سالم السنهوري من الأزهر[2]، والشيخ العاقب بن أقيث من تنبكتو حاضرة العلم وسط أفريقيا[3]، والشيخ محمد الحطاب من مستقره في مكة المكرمة[4]، والشيخ سعيد التطاوني من تونس[5]، ولا يُعقل أنهم قطعوا كل هذه المسافات لمناظرته فقط حول ذات المسألتين، وهما الاجتماع للذكر وآلة الدف، فمن دون شك أن دعوته التي أعلن عنها كانت تحمل همومًا أخرى وربما حلولًا طرحها أيضًا تبتغي مقاصد الشرع ولا تقف عند حرفية النصوص التي تشتغل بها الأوساط

= كـ «المدخل وابن الحاجب والبرزلي والمعيار»، وهي من الكتب المعتمدة في المذهب المالكي؛ لمناظرته، لكنه سلك معهم مسلكًا عمليًّا قبل أن يجيبهم على مسائلهم ويعزو نصوصها إلى الكتب التي اصطحبوها معهم من ذاكرته.

(1) الأنوار السنية، ص 18

(2) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج2، ص 52.

(3) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، ص 500.

(4) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، ص 433.

(5) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، ص 496.

العلمية في العادة، وربما كان لها بُعد سياسي أيضًا، فلا يمكن قبول أن تصدر السلطة الحاكمة قرارًا بنفي الإمام من أجل خلاف فقهي حول مسألتي الاجتماع للذكر واستعمال الدف، ثم تجرد حملة عسكرية لمحاصرته في منفاه في بني وليد[1]، ما يعني أن حركته الإصلاحية لامست شيئًا من فساد السلطة الحاكمة ودعت إلى إصلاحه، وربما يكون وصل إلى حد بناء قاعدة لمقاومة تلك السلطة داخل طرابلس أولًا، ثم في قلعة بني وليد.

مرحلة التأسيس:

وتبدأ هذه المرحلة بتراجع أغلب مناظري الإمام عن مواقفهم المعارضة، وتحول أكثرهم إلى إتباعه، كما نلاحظ تغيُّر موقف السلطة الحاكمة وسماحها له باختيار أي منطقة للسُّكنى وممارسة نشاطه منها[2].

وفعلًا بدأ الإمام بعد خروجه من منفاه بالبحث عن منطقة لتأسيس مركزه الرئيس الدعوي، حيث تخبرنا المصادر أنه غادر منفاه في بني وليد باتجاه تاورغاء ثم مصراتة، ليختار أخيرًا موطنه الأصلي في زليتن موقعًا لإنشاء زاويته، التي مثَّلت فيما بعد القاعدة الأساسية لمشروعه الدعوي.

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص 110.
(2) المصدر نفسه، ص 111.

وشكّل تلاميذه القدماء أهم أسس ومرتكزات زاويته، كالبرموني وابن طاهر والحامدي والتطاوني، كما نلاحظ في هذه الفترة نتائج رحلته السابقة للتعريف بأفكاره ورؤاه، فمن الواضح أن صداها وصل إلى مناطق واسعة، بدليل الإقبال الكبير والهجرة إليه في زليتن عند استقراره النهائي فيها، ومن هؤلاء المهاجرين للأخذ عنه في هذه المرحلة: الشيخ عبد الحميد القمودي، والشيخ محمد الجبالي، والشيخ سعيد الغدامسي، والشيخ عبد الرحمن الفزاني، وغيرهم الكثير.

واهتم الإمام في زاويته بتدريس عدد من العلوم في شتى المعارف الإسلامية، ولا بد أن الكتب المقررة في هذه العلوم قد توفّرت في المكتبة التي أسسها بالزاوية لتشكل رافدًا للتزود المعرفي للطلاب والعلماء؛ إذ بلغ عدد محتوياتها 500 مجلد عند هجوم يحيى السويدي[1]، على الزاوية عام

(1) شخصية مختلف في أصولها من تونس أو المغرب، والأقرب من زرهون بالمغرب، مر على طرابلس رفقة ركب حجيج مغربي، وأقام في تاجوراء شرق طرابلس، وحشد الناس حوله بسبب قدرته على الخطابة والتأثير في الناس باستخدام خطاب السخط على الظلم وجور العثمانيين، وتوسعت فتنته لتشمل أغلب مناطق غرب البلاد التي غزاها، وأدعى المهدوية ثم النبوة في الأثناء، ومارس كل أنواع العنف والظلم التي حشد الناس من حوله لأجل محاربتها، كما اتصل بفرسان القديس يوحنا الذين وجودا فيه ضالتهم للرجوع الى البلاد بعد أن طردوا منها، فقدموا له الدعم =

995هـ[1]، وهو رقم مرتفع قياسًا بظروف ذلك الزمن، وبما تحويه مكتبات أخرى في حواضر الإسلام المختلفة.

وفي فترة تأسيس الزاوية بدأ المنهج الأسمري العلمي بالوضوح، إذ لا تشغل فقرة الاجتماع للذكر باستخدام الدُّف إلا فترتين في ليلتي الاثنين والجمعة من كل أسبوع، بينما تشغل 28 محاضرة عملية في مختلف العلوم كامل أيام الأسبوع، بواقع المحاضرات أربع محاضرات يوميًّا.

ونلاحظ في هذه الفترة أيضًا تغير مضمون أشعار الإمام، فبعد أن كانت في الفترات السابقة تعج بالشكوى من المعارضات والعراقيل التي واجهته، خصوصًا آلام النفي وإبعاده عن بلدته، تراجعت بشكل كبير واتجه مضمونها للحديث عن معرفته الواسعة بالعلوم ومصادرها، وسرد أسماء الكتب ذات الانتشار في

= والسلاح، قبل أن يتمكن الليبيون بمساعدة العثمانيين من محاربته ومطاردته والقبض عليه، وكان من بين جرائمه استهداف زاوية الإمام بمدينة زليتن إذ قتل شيخها السيد عمران بن سيدي عبد السلام الأسمر و20 من علمائها، ودمر منشآتها ومؤسساتها. وحول العديد من الدراسات التي ذهب فيها أصحابها مذاهب لتبرئته من جرائمه، بعضها لمصالح خاصة تقربا من الأنظمة السياسية، وأخرى خدمة لأغراض مناطقية جهوية جاهلة ضيقة.

(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 105.

الأوساط العلمية وقتها، وحفظها عن ظهْر قلب وسرد نصوصها وعزوها دون الحاجة للرجوع لها.

ويبدو أن تغيُّر الظروف السياسية في البلاد وفّر عوامل إضافية مهّدت للإمام العمل براحة أكثر لتعزيز وتوسيع المعقل الرئيس لعمله الإصلاحي، فقد تمكن العثمانيون عام 958هـ من طرد فرسان القديس يوحنا من البلاد، كما أن بعض الولاة العثمانيين أقبلوا على الاتصال به، ومنهم مراد آغا أول الولاة العثمانيين في ليبيا، الذي ما إن استقرت له الأوضاع حتى بادر بزيارة الإمام في زاويته وأخذ الطريقة العروسية عنه، وأصبح من جملة تلاميذه[1].

- مرحلة الانتشار:

ثم بدأ توافد عدد من أبرز علماء البلاد بل من أقطار خارجها على الإمام للأخذ عنه والاتصال به، خصوصا في أواخر حياته، ما يؤشر على وصول صدى دعوته إلى العالم الإسلامي.

وإن كنا رصدنا وصول أصداء دعوته إلى بعض الأقطار الإسلامية بشكل مبكر، كوجود العالم الحجازي عبد الرحمن

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 462.

المكي[1] من بين تلاميذه المبكرين، إلا أن الإقبال الخارجي في سني عمره الأخيرة كان كبيرًا، كما أن العلماء الذين هاجروا إليه من أقطار مجاورة، كالسنهوري وابن أقيث، سرّعوا من وصول فكره ودعوته إلى الأقطار التي جاءوا منها، ويؤكد ذلك الكمّ الكبير من رسائله التي وجّهها لأتباعه داخل وخارج البلاد[2]، وهي رسائل تعكس أيضًا حرصه على متابعة الحراك الصوفي والعلمي لطريقته في تلك المناطق واستمرار دعمه لها.

---

(1) الشيخ عبد الرحمن بن علي الشريف، ولد في مكة المكرمة، وهو أحد أمراء الأسرة الحاكمة في الحجاز، تعلم وأخذ عن علماء مكة وهاجر مبكرًا إلى زليتن حيث لازم شيخه الإمام الأسمر في أغلب الفترات التي عاشها منذ أولى أيام تأسيسه لمشروعه الإصلاحي، وكانت داعية لمشروعه شيخه، فسافر إلى أغلب عواصم العلم والثقافة عارضًا فكر شيخه وكتبه، وألّف هو في سيرة شيخه كتابًا سماه (البحر الطمطام في مناقب الشيخ عبد السلام)، يعرف بالكبير، بعد أن اختصره في (الكبريت الأحمر في مناقب الشيخ عبد السلام الأسمر)، ويعرف بالأوسط، ثم اختصره في (البحر الصغير)، واعتمد الشيخ كريم الدين البرموني في كتاب روضة الأزهار على كبير الشيخ المكي، إلا أنه لم يصلنا إلا البحر الصغير الذي قام العلّامة القطعاني بتحقيقه، وما يزال تحقيقه مخطوطًا. توفي الشيخ المكي سنة 998هـ 1590-م وهو في طريقه لأداء فريضة الحج للمرة التاسعة ودفن بالبقيع بالمدينة المنورة. للمزيد ينظر: موسوعة القطعاني، ج2، ص 19.

(2) وثق الشيخ كريم الدين البرموني في روضة الأزهار 11 رسالة وجهها الإمام لأتباعه في المغرب وتونس وتنبكتو بالإضافة إلى مريديه في ليبيا.

ولاتّساع الأثر الذي تركه الإمام في محيطه المحلي والخارجي[1]، يمكن إيجازه في الآتي:

أولًا- الأثر السياسي:

لا تذكر المصادر التي ترجمت للإمام أي حديث واضح عن مشاركته في الشأن السياسي بشكل مباشر، لكن في بعض تفاصيل سيرته ما يؤشر على حضوره وأثره في الأوساط السياسية دون أي احتماك مباشر بها.

لقد عاصر الإمام في أولى سنوات حياته فترة توالى فيها عدد من الولاة الطرابلسيين على حكم حاضرة البلاد بعد انفراط أمر الحفصيين وانحسار طرابلس عن تبعية دولتهم، أولهم الوالي يوسف، وهو من تجار طرابلس الذي اختاره أهالي المدينة حاكمًا عليهم بين عامي 875هـ و885هـ، ثم الوالي مامي، وهو أيضًا من تجار المدينة، اختِير للحكم إلى عام 897هـ، ثم الوالي عبد الله بن شرف ثم ابنه عبد الله المرابط اللذين حكما حتى عام 916هـ، وهو العام الذي احتل فيه الإسبان طرابلس قبل أن يسلموهما لفرسان القديس يوحنا سنة 941هـ، حتى طردهم

(1) ينظر المبحث الذي عقده الشيخ القطعاني عن أثر الإمام في العالم الإسلامي، القطب الأنور، ص 180 وما بعدها.

أهل طرابلس بدعم العثمانيين عام 958هـ، وخلال فترة حكم العثمانيين عاصر الإمام: مراد آغا، ودرغوث باشا، ويحيى باشا، ومصطفى باشا؛ إذ توفي في السنة الثانية من تولّي الأخير حكم لطرابلس[1].

ولا نرصد أي تلاقٍ بين الإمام والسلطة السياسية في الفترة المبكرة من حياته التي كان منصرفًا فيها للتحصيل العلمي، لكنه في كل الأحوال تعرف عليها مبكرًا، فخلال وجوده تلميذًا في مدرسة الدوكالي عايش واقعة وشاية علماء البلاط في طرابلس بأستاذه الدوكالي لدى الوالي في طرابلس، حيث استدعاه الوالي وأقام مناظرة بينه وبين علماء البلاد انتهت بدحضه لحجج مناظريه[2].

وإن لم تذكر المصادر من هو ذلك الوالي، لكن يبدو أنه عبد الله المرابط بن عبد الله بن شرف، الذي عرف بعلاقته بأوساط العلماء وكان موصوفًا بالصلاح، وهي صفات تنطبق مع

(1) ينظر: ولاة طرابلس، الشيخ الطاهر الزاوي، دار الفتح للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1970، من ص 139 إلى ص 143.

(2) حول تفاصيل الواقعة ينظر: روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار في جمع مناقب صاحب الطار، كريم الدين البرموني، مخطوط، اللوح رقم 97، ويوجد منه نسخة رقمية بالموقع الإلكتروني لمؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود بالدار البيضاء.

وصف البرموني للوالي الذي استدعى الدوكالي بقوله: «وكان لذلك الوالي معرفة بالسنة وأهلها»[1]، وما يهمنا من هذه الواقعة أنها كانت بكل تأكيد طريقا لتعرف الإمام على جانب من الحياة السياسية وطريقة الحكم والشريحة المحيطة بالوالي.

ومن بين ما يؤكد تعرف الإمام على الحياة السياسية بشكل مبكر، أن أستاذه مارس دورًا أشبه ما يكون بدور المستشار لدى الحكام، وهو ما يفهم من البرموني أثناء حديثه عن مكانة الشيخ الدوكالي بأن له «الكلمة النافذة والشفاعة المقبولة عند الملوك والوزراء والأمراء وأرباب الدولة»[2]، كما أن البرموني أشار الى أن الشيخ الدوكالي نصح ابن شرف باستبدال العلماء المحيطين به في قصر الحكم بغيرهم، عقب دحضه لحججهم

(1) روضة الأزهار، مخطوط، اللوح رقم 97. من قرائني التي ترجح أن ذلك الوالي هو عبد الله بن شرف: أن الشيخ الأسمر قدم إلى أستاذه الدوكالي عام 890هـ 1486م، وبقي في صحبة أستاذه الدوكالي سبع سنوات، أي إلى عام 897هـ 1493م، وهي فترة قريبة من حكم ابن شرف الذي بدأ عام 1492م، كذلك لم يُعرف مِن الولاة المنتمين للوسط التجاري والاقتصادي قبل ابن شرف، وكذلك الإسبانيين بعده، مَن وُصف بالصفات التي ذكرها البرموني، ويزيد من تأكيد أن ذلك الوالي هو ابن شرف مضمونُ المناظرة بين الدوكالي وعلماء البلاد التي توجب أن يكون الوالي على معرفة بـ «السنة وأهلها» لقبول نتائج المناظرة والحكم بين الدوكالي وعلماء البلاط.

(2) روضة الأزهار، مخطوط، اللوح رقم 97.

فأخذ بنصيحته[1]، وكلها صور دالّة على تعرف الشيخ الإمام على ظروف الحياة السياسية في البلاد بشكل مبكر.

وإن لم نرصد أي مواقف للإمام من الوقائع السابقة، إلا أننا نجد أن علاقته تختلف مع السلطة السياسية في الفترات اللاحقة من حياته، خصوصًا مع دخول البلاد تحت سلطة الإسبان ثم فرسان القديس يوحنا، لكنها علاقة صدام مع تلك السلطات الغازية، ففي أولى محطات رحلته التعريفية بدعوته، وتحديدًا في منطقة ساحل الأحامد نرصد صدامًا عنيفًا بينه وبين قادتها، وعلى رأسهم زعيم المنطقة «همام»، ومفتيها «مبارك الحامدي»، الموالين للسلطة الإسبانية[2]، واللذين وقفا موقفًا مُغرقًا في العداء منه منذ أول نزوله في منطقتهم، وهو مؤشر آخر يدل على وجود بُعد سياسي في دعوته، وإن كنا سنبقى عاجزين أمام شُحِّ المصادر وسكوتها عن التفاصيل لاستجلاء هذا البُعد المهم.

ومما يستدعي الانتباه ومزيد التمحيص أن الفقيه مبارك الحامدي قاضي ساحل الأحامد، هو العالم الوحيد الذي لم يتراجع عن مواقفه العدائية حيال دعوة الإمام، بخلاف غيره من العلماء الذين

(1) روضة الأزهار، مخطوط، اللواح رقم 98.

(2) موسوعة القطعاني، ج 1 ص 376.

اكتفوا بنتائج المناظرة مع الإمام وأكثرهم تحولوا إلى أتباع له وشاركوا في تأسيس وتطبيق مشروعه الإصلاحي.

لكن في كل الأحوال لدينا واقعة أكثر أهمية وقربًا من السلطة الحاكمة في طرابلس، وهي واقعة العداء الصريح من جانب قاضي طرابلس أبي محمد بن يحيى للإمام وحراكه الإصلاحي عند إقامته إلى طرابلس، وإن كانت المصادر تشير إلى أنه السبب في تأليب السلطة السياسية على الإمام والضغط عليها لاستصدار قرار بنفيه من طرابلس، وقد يكون ذلك مقبولًا بحكم المكانة الكبيرة التي وصل إليها الإمام حتى أنه صار إمامًا لجامع الناقة، إلا أن الأمر قد يكون أكبر من إمكانيات وتأثير قاضي المدينة، فبعد صدور قرار نفي الإمام من طرابلس جهز الوالي، كما سبق وأن أشرنا، جيشًا وسار به إلى منطقة بني وليد لمحاصرة الإمام في منفاه، وهو قرار سيادي لا يمكن أن يصدر بناءً على وِشَاية من القاضي فقط، بل لأسباب تبدو أكبر من ذلك، ومنها اتساع أثر الإمام وتجاوزه لأسوار طرابلس إلى كامل الإقليم، وما قطع مسافة على رأس جيش وصولًا إلى بني وليد إلا دليل على ذلك.

وفي كل الأحوال لا تزال المعلومات غير كافية لرسم الصورة الكلية لجهاد الإمام للإسبان، وقد يدفع عدم تحديد

المصادر للسنوات التي كان فيها الإمام في طرابلس إلى إنكار موقفه من الإسبان من أصله، خصوصًا وبعض الباحثين يعتقد أن قرار نفيه من المدينة صدر من الوالي ابن شرف، لكن أذهب الى رد هذا الاعتقاد بعديد القرائن التي تشير الى أن قرار النفي كان في عهد الإسبان وصدر من أعلى قمة هرم السلطة الإسبانية.

ومن تلك القرائن حادثة ذكرها البرموني عرضًا، مفادها أن الإمام أثناء إقامته في طرابلس وإمامته لجامع الناقة أبلغ زميله في الدراسة الشيخ علي الطرابلسي بوفاة شيخهما الدوكالي[1]، وهي حادثة قطعًا كانت في عام 930هـ فهو عام وفاة الشيخ الدوكالي[2]، أي في الفترة التي كانت فيها المدينة واقعة تحت الاحتلال الإسباني، ولذا قرار النفي من السلطة الاسبانية لقطع الطريق أمام توسيع الإمام لإثره ودعوته التي يبدو أنها كانت تهدف الى بناء قاعدة شعبية لإحداث تغيير سياسي من داخل المدينة، خصوصا وأن المقاومة المجاهدين من خارجها بقيت عاجزة أمام قوة الإسبان، وإمامته في جامع الناقة، وهو الجامع الأعظم بالمدينة، يعني إجماعًا طرابلسيًّا على إمامته وريادته

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص 125.
(2) من تاريخ الثقافة في ليبيا، مختار بن يونس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا، ط1، 2009م، ص 153.

العلمية من جانب، ومن جانب آخر سعيه لاتخاذ الجامع مركزًا للتأثير في أوساط الأهالي.

وما دمنا عرفنا أن قرار نفي الإمام من طرابلس صدر في عهد السلطة الإسبانية، إذًا فخطاب قاضي طرابلس أبي محمد بن يحيى الطرابلسي لم يكن موجهًا إلى الوالي الإسباني في طرابلس، وهو خطاب مهم يقول فيه: «ها هنا رجل من أهل زليتن يزعم أنه القطب ويؤم الناس فأخرجه لئلا يشوّش عليك بلادك فتخرج من بينهم على غير اختيارك»، إذا هو نص يختزن الكثير من الجوانب التي أغفلتها المصادر، وأولها أنّ بلاغ القاضي للإسبان لا يحتاج لمكاتبة إذ مقر السلطة الإسبانية داخل طرابلس، والقضاة في العادة هم ضمن منظومة الحكم وداخل مقر السلطة، وبالتالي فالأرجح أن رسالة القاضي كانت موجهة لمركز السلطة الإسبانية الرئيسة في خارج البلاد، وهي مراسلات تعكس اتساع تأثير الإمام لحد إبلاغ مركز السلطة في الخارج، كما أننا نفهم من هذا النص أن القاضي أدرك أن إمامة الإمام للناس أصبحت تتجاوز إمامة الصلاة وإقامة العبادات إلى أهداف أخرى، وهو ما لمسته السلطة الإسبانية بالفعل لتصدر قرارًا بنفي الإمام وأتباعه إلى خارج طرابلس.

ومثل هذه النصوص التي تستدعي وقفات للتعمق في قراءتها ومقارنتها بمسار الأحداث والوقائع الثابتة في التاريخ، تفرز المزيد من الصور والجوانب الغائية في حياة الإمام، فالنفي لم يكن للإمام فقط بل أيضًا لأتباعه، ما يشير إلى نجاحه في تكوين مجموعة ضاغطة وبدء العمل على بث روح الوطنية لخلق قاعدة للمقاومة من داخل حصن المدينة، حتى أن الوالي الإسباني لم يشعر بها. ومما نرصده في شأن سعي الإمام لبناء قاعدة وطنية للتغيير السياسي من داخل المدينة، استهدافه طبقة العلماء في المقام الأول؛ ولذا جاء التنبيه من جانب القاضي القريب حتمًا من تلك الطبقة، وإن صح هذا فأول ما يجب البحث فيه والوقوف عنده أن المصادر لم تذكر من نشاطات الشيخ الإمام في جامع الناقة سوى إقامة الحضرة، فما هي أبعاد الخطاب الذي كان نشاط الحضرة يحمله، ودون شك لو وصلنا عدد كافٍ من المناظيم الشعرية التي كان الإمام يلقيها أثناء إقامة الحضرة لتجلّى شيء من تلك الأبعاد، ومنها يمكن الولوج لفهم معنى التعبُّد عنده المتجاوز لمعنى التنسُّك والانزواء، بل التعبد بالانغماس في مشكلات الوقت والبحث عن حلول لها، بالإضافة أيضًا لفهم طريقته الخاصة في مقاومة المحتل من الداخل.

وعند وضع هذه الحادثة في إطارها التاريخي يمكننا القول: إأن دخول الإمام إلى طرابلس جاء أثناء أو بعد مفاوضات تمت بين أهالي طرابلس وبين الإسبان لإرجاع والي طرابلس عبد الله المرابط بن عبد الله بن شرف من منفاه في جزيرة صقلية، إذ تتحدث عديد المصادر عن خلو طرابلس من سكانها تمامًا على يد الإسبان ساعة احتلالها، حتى أنه «لم ينجُ من أهلها إلا من تسوَّر ليلًا، وانحاز المسلمون إلى تاجوراء وجبال غريان ومسلاتة، وصارت المدينة للنصارى»[1]، وتم أُسِر من بقي من الأهالي، ومن بينهم حاكمها عبد الله المرابط، ونُفُوا إلى صقلية، لتبقى المدينة خالية من سكانها لمدة عشر سنوات[2].

وبعد أن عجز الإسبان عن إعادة إعمارها طالبوا سكان المدينة بالعودة إليها، لكن الأخيرين اشترطوا عودة واليهم من منفاه ليرجعوا، وهو ما تم بُغْية إرسال رسالة تهدئة للسكان الذين لم ينفكوا عن مهاجمة أسوار المدينة.

وينقل المؤرخ الإيطالي إيتوري روسي رسالة مؤرخة بسنة 1520م (أي عام 926هـ) من الملك شارل الخامس تفيد

(1) نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار، حسين الورثلاني، دار الكتب العلمية، لبنان بيروت، ط 1، 2016، ص 187.
(2) ليبيا في عشرين سنة من حكم الإسبان، محمد بازامة، مكتبة الفرجاني، ليبيا طرابلس، ط1، 1965، ص 87، 88.

بموافقته على رجوع عبد الله المرابط إلى طرابلس، وهو ما تؤكده مصادر التاريخ من أن منفاه في صقلية كان لعشر سنوات منذ احتلال طرابلس عام 916هـ، بالإضافة لوثيقة إسبانية نقلها روسي أيضًا، تفيد بأن عبد الله المرابط كان موجودًا في طرابلس عام 1523م[1] (أي عام 929هـ) أي قبل عام من وفاة الشيخ الدوكالي حيث كان الإمام موجودًا في طرابلس.

وأرجح بشكل كبير أن نفي الإمام كان في ذات العام الذي توفي فيه شيخه الدوكالي، ففي ذات العام خلت طرابلس تقريبًا من سكانها إلا من نحو ستين عائلة من المغاربة المور، وهم مجموعة شديدة الولاء للإسبان، بحسب تقرير نقل روسي تفاصيله لوفد من منظمة فرسان القديس يوحنا زاروا المدينة في ذلك العام. وبالإضافة لخلو المدينة من سكانها فمن المؤكد أن الإسبان لن يسمحوا للإمام بالبقاء في طرابلس بعد تجربتهم مع ابن شرف الذي أرجعوه من منفاه رغبة منهم في إقناع سكان طرابلس بالعودة إليها قبل أن يقتنص فرصة للهرب والحاق بالمقاومة في تاجوراء عام 929هـ، كما أن الإمام ارتبط بعلاقة

(1) طرابلس تحت حكم الإسبان وفرسان القديس يوحنا، إيتوري روسي، ترجمة خليفة التليسي، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا طرابلس، ط2، 1985، ص 38.

بأسرة ابن شرف منذ عهد أستاذه الدوكالي، فمن غير المستبعد أن يكون بين التحاق ابن شرف بالمقاومة ونفي الإمام علاقة أكيدة.

وما يزيد تأكيد العلاقة بين الإمام والمقاومة لجوؤه إلى مدينة غريان بعد إخراجه من طرابلس دون أي من المدن الأخرى التي يمكنه اللجوء إليها، فغريان هي إحدى أهم المناطق التي «تألفت فيها تنظيمات» لاستعادة طرابلس من احتلال الإسبان[1]، قبل أن ينتقل الى بني وليد مستقلا فيها ببناء قاعدة خاصة به للمقاومة، ولا تزال المنطقة التي اقام فيها في بني وليد تحمل مسمى «القلعة» بدلالاته العسكرية.

والواقع أنه يتوفر الكثير من التفاصيل حول مقرّ مقاومة الإمام الجديد في «القلعة»، وكل ما يتوفر أنه قضى سبع سنوات فيه، وأن السلطة الاسبانية جردت حملة عسكرية على رأسها الوالي في طرابلس والقاضي ابومحمد الطرابلسي والمفتي لمحاصرة الإمام في قلعته، قبل أن تنتهي بالفشل وموافقة ذلك الوالي على أن يختار الإمام أي منطقة للانتقال إليها، وهو ما تم فعليًّا؛ إذ غادر الإمام إلى موطنه الأصلي في زليتن ليؤسس مركزه الدعوي الرئيس.

(1) المصدر نفسه، ص 31.

وإن كانت المصادر ركزت على رواية حادثة الحملة العسكرية الإسبانية التي استهدفت الإمام في قلعته من جانب الكرامة الصوفية، إلا أنه يمكن من خلالها تقريب زمن وقوعها بعام 936هـ، وهو العام الأخير لحكم الإسبان لطرابلس، وأرجح أن تكون الحادثة في النصف الأول من هذا العام؛ إذ سلّم الإسبان طرابلس لفرسان القديس يوحنا في يونيو 1530م[1] وهي منظمة صليبية شديدة في تطرفها ضد الإسلام والمسلمين، ويبعد تعاملهم مع شخصيات من مثل القاضي والمفتي، عكس الإسبان الذين ثبت تعاملهم مع شخصيات ذات بُعد ديني مثل ابن شرف لمصالحهم، وكذلك عدم إشارة المصادر إلى أي حملة عسكرية قام بها فرسان القديس خارج أسوار طرابلس، عكس الإسبان الذين شنّوا حملات قصيرة ضد القرى الساحلية القريبة من طرابلس[2]، وهو وصف ينطبق على الحملة العسكرية على الإمام في قلعته بهدف إنهاء نشاطه وليس بهدف احتلال المنطقة.

وإذ تركز المصادر في روايتها لأسباب فشل الحملة العسكرية الإسبانية على جانب الكرامة الصوفية، إلا أن أسبابًا أخرى قد تكون وراء فشل الحملة منها صعوبة الوصول إلى

(1) طرابلس تحت حكم الإسبان وفرسان القديس يوحنا، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص 54.

«القلعة» التي يبدو أن الإمام اختار موقعها بعناية على رأس جبل «سوف الجين» ببني وليد، لتكون محاطة بتحصينات طبيعية تجعل من أمر وصول التجمعات الكبيرة إليها صعبًا. وربما يكون وراء رجوع الحملة التوصل إلى اتفاق يقضي بتعهُّد الإسبان بعدم ملاحقة الإمام لقاء تخليه عن فكرة الرجوع إلى طرابلس، وما قد يؤيد هذا الفرض أن الإمام لم يَعُد إلى طرابلس وإنما غادر القلعة باحثًا عن مكان بعيد عن مركز السلطة في طرابلس ليواصل مشواره الأول في طريق مشروعه الإصلاحي الهادف إلى خلق حركة تغيير شامل في المجتمع، لا تستهدف مقاومة الغازي فقط بل بناء جيل جديد وفقًا لنظريات الإصلاح الصوفي التي تهدف في المقام الأول بناء أجيال جديدة تحمل قيم بناء جديد.

وتواصل المصادر عدم الحديث المباشر عن علاقة الإمام بالسلطة السياسية في عهد فرسان القديس يوحنا، الذين خلفوا الإسبان في احتلال طرابلس، لكنها تُجمع على رواية واقعة تعرض زاويته لهجوم عسكري مباشر عام 995هـ، أي بعد وفاته بأربع سنوات، كان قائدها يحيى بن يحيى السويدي، بدعم من فرسان القديس يوحنا، وأول ما يستوقفنا في تفاصيل الهجوم أن هدفه انتقامي؛ إذ تتحدث المصادر قتل عن السويدي وعساكره

لعشرين من علماء الزاوية وعلى رأسهم سيدي عمران نجل الإمام، وحرق المكتبة التي كانت تضم 500 مجلد من الكتب.

وبرأيي أن بسبب الانتقام كان لدور كبير للإمام وزاويته لم تتحدث عنه المصادر في عملية طرد فرسان القديس يوحنا، فباعتبار أن الحملة جاءت بعد وقت من طردهم من طرابلس، وباعتبار وجود علاقة متينة تربط الإمام بالعثمانيين الذين كان خروج الفرسان على أيديهم، أرجّح بشكل كبير وقوف الإمام وراء دعم العثمانيين لطرد الفرسان من طرابلس، مستأنسًا بنص نقله البرموني وغيره من المصادر: أن مراد آغا، أول الولاة العثمانيين بعد أن ساهم بشكل كبير في طرد فرسان القديس يوحنا، كان أول عمل له بعد أن استقر أمر البلاد هو زيارة الشيخ الإمام في ألف فارس[1]، وزيارة لمجرد التبرك لا تحتاج أن يصطحب معه كل هذا الجيش اللجب.

والدلائل على علاقة فرسان القديس يوحنا بالحملة العسكرية على الزاوية، وتقديم كل الدعم لقائدها السويدي، تكاد تكون متضافرة، فإيتوري روسي نقل عن تقرير أعدَّه موظفو منظمة الفرسان عام 1587م (أي عام 995هـ)، يوصي المنظمة

(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 462.

بدعم عمليات مفاجئة، ومنها دعم تمرد السويدي[1]، ويلاحظ أن سنة إعداد التقرير هي ذات السنة التي هاجم فيها السويدي الزاوية، بل يرى العلّامة القطعاني أن الإسبان وفرسان القديس يوحنا هم مَنْ أوجدوا السويدي ضمن مؤامرة لاستعادة احتلالهم لطرابلس، ويقول عند حديثه عن السويدي: «فأشعل ثورة ضد العثمانيين وزعم أنه المهدي المنتظر واستطاع بفصاحته وبيانه أن يجمع حوله حاضر الوطن وباديه فهزم العثمانيين عند مسلاتة وحاصر طرابلس واتخذ من جربة القريبة بحرًا من الأسطول الإسباني والمجاورة لفرسان القديس يوحنا في مالطا - قاعدة له، وأعلن نفسه ملكًا على مصراتة وغريان وترهونة وبني وليد وتاورغا وبعض المناطق الأخرى، وقتل أهل جبل نفوسة شر قتلة، وبسط قادته نفوذهم شرقًا إلى الجبل الأخضر»[2]، ثم يضيف «ووصلته سنة 998هـ معدات حربية وأسلحة وخبراء مع الجنرال هوميدوس من قبل فرسان القديس يوحنا، ثم أُرسل الفارس كارلو ماركي للاتصال بهذا الشقي وشد أزره وتشجيعه ومعرفة حاجته من السلاح، وأعقبه الكومندتور ستيفانو كيارومنتي مع

---

(1) ليبيا منذ الفتح العربي حتى سنة 1911، إيتوري روسي، ترجمة خليفة التليسي، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط2، 1991، ص 240.

(2) موسوعة القطعاني، ج1، ص 446.

مجموعة من الخبراء لتنفيذ مخطط إعادة احتلال طرابلس، ووضعت خطة محكمة لذلك بعناية من قبل هيئة الفرسان بيد أنها لم تدخل حيز التطبيق، إذ أفشلها الله سبحانه»[1]، ويؤكد أن أول أهداف السويدي كانت زاوية الإمام للثأر من مواقف الزاوية وصاحبها المعروف بمواقفه «من الإسبان ولكونه رمزًا يمثل أكبر الأعداء التقليديين للإسبان فهاجمها سنة 995هـ وأحرق الزاوية والمكتبة وبها قرابة 500 مجلد»، وقتل القائم على الزاوية الشيخ عمران بعد أبيه الإمام، و«تفرق الكثيرون من مريدي الشيخ وذريته غربًا حتى الجزائر وشرقًا حتى مصر وجنوبًا حتى نيجيريا حيث كانت تنتشر زوايا الطريقة العروسية في كل هذه الأمكنة فضلًا عن داخل البلاد »[2]. وتلك المكانة الكبيرة للزاوية لضمان أمن كل إقليم طرابلس يؤكدها العلّامة القطعاني بقوله: «لولا الإمام وزاويته لسقطت طرابلس كما سقطت سبتة ومليلة»[3].

ويبدو أن التحالف بين الإمام والعثمانيين مهّد للتعاطي المباشر بينهما، وأولى مؤشراتها زيارة مراد آغا له في زاويته

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 447.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) مقالات أهل الحق، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط1، 2021، ص 4.

بزليتن، وهي زيارة تحمل أكثر من دلالة على الدور الريادي الذي اضطلعت به الزاوية وصاحبها، حتى اضطر أول الولاة العثمانيين إلى القدوم لتقديم ما يشبه فروض الولاء، وزادت العلاقة عمقًا ووثاقة بتتملذ مراد آغا؛ إذ أخذ الطريقة العروسية على الإمام الذي أخذ «عليه العهد بعدم الإضرار بأحد من الناس وأن يأكل من عمل يده، وفعلًا كان هذا الرجل الصالح الذي تُجْبَى إلى دار حُكمه الأموال الوافرة التي بلغت سنة 1560م (100000) سكودو سنويًّا يتعيش من صنعة خياطة الثياب وبيعها»[1].

ويضيف العلّامة القطعاني المزيد من التفاصيل، ومنها أن مراد آغا جاء لزيارة الإمام ليقدم له شكره على دوره الكبير في مقاومة الإسبان وفرسان القديس يوحنا، وعن موقف الإمام يقول سيدي القطعاني: «يبدو أن الشيخ عبد السلام الأسمر كان يشعر بأنه أدى واجبه في الجهاد ومقاومة الغازي، ويرغب التفرغ لمهمته ألا وهي الجهاد الأكبر وتربية الرجال، وليس بحاجة لأن يشكر صنيعه مراد باشا فإنه ما أدى إلا واجبه؛ لذا امتنع عن استقباله وكبار رجاله وجنده لمدة أسبوع، فلما رأى تصميم مراد باشا وإصراره على مقابلته أذن له بالدخول عليه فصافحه مراد باشا وكل من معه»[2].

(1) موسوعة القطعاني، ج 1، ص 463.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وربما نخلُص من كل ما سبق إلى أن الإمام كان متقيدًا بطريقة تعاطي رجال الطريقة العروسية مع القضايا السياسية، والمشاركة فيها بشكل غير مباشر دون احتكاك بهياكل السلطة، تماشيا مع النهج الصوفي الاصلاحي السادة الصوفية في الإصلاح الذي يهتم بخلق مبادئ وأخلاقيات خاصة بالحكم والسياسة، والنصوص التي تدعم عمل الإمام بهذا المنهج كثيرة، فوصاياه ورسائله إلى مريديه يكثر فيها التحذير من التعامل مع الحكام بشكل مباشر، بل يرى الابتعاد عن التعامل معهم من نعم الله، إذ يقول في كتابه «العظمة في التحدث بالنعمة»: «ومما أنعم الله به علي: لم أمشِ إلى صاحب دنيا ولا متكبر ولم أمشِ إلى حاكم ولا إلى قائد من القادة ولا شيخ من شيوخ الرعية ولا قاضٍ من القضاة ولا أمير من الأمراء»[1]، ودون شك فمثل هذه النصائح والمواقف ستكون ذات تأثير كبير في إصلاح قرارات رجالات السلطة، كمراد آغا الذي تجمعه بالإمام علاقة أخرى أكثر تأثيرًا، وهي علاقة المريد بالشيخ.

ومن مظاهر النقد المباشرة لدى الإمام للانحرافات السياسية ما نرصده من مجاهرته ومعارضته لجور الحكام العثمانيين، بعد فترة حكم مراد آغا فيما يبدو، ففي أحد أحزابه يتعوذ من «جور

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 377.

المخازنية وظلم الجبابرة العادية»[1]، وهم طبقة من المتنفذين المقربين من السلطة الحاكمة عادة ما توكل لهم صلاحيات واسعة بالنيابة عن السلطة منها جباية الضرائب، والسياق الذي أدرج الإمام «المخازنية» فيه عند التعوذ منهم يعكس جملة من المفاسد تعانيها منظومة الحكم يوضحها بقوله: «قلة النهي وتبدل الأمور والنطق بالباطل وشهادة الزور وجور المخازنية وظلم الجبابرة العادية»[2]، وهو نص يعكس أيضًا عدم انعزاله في زاويته بل متابعته لما يدور في السلطة وهامشها وما يترتب على قراراتها من آثار في البلاد، كما نفهم أيضًا أن المجاهرة برفض الظلم والجور الذي تمارسه السلطة وأعوانها لم يكن خاصًّا به فقط، بل هو دعوة لكافة أتباعه في البلاد بالمجاهرة برفضها، فأحزاب الطريقة يصوغها مؤسسو الطرق الصوفية عادة كأوراد لمريديهم وتُرَدَّدُ يوميًّا وبشكل جماعي في الزوايا والمساجد، وهو ملمح آخر من ملامح مشروعه التجديدي للتصوف بنقله من حالة فردية انعزالية إلى بؤر المشاكل المجتمعية وضرورة مواجهتها والمجاهرة برفضها.

---

(1) الوصية الكبرى، الإمام سيدي عبد السلام الأسمر، كتبة النجاح، طرابلس، 1976م، ص 96.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وفي نهاية متابعة ورصد ملامح البُعد السياسي في مشروع الإمام، نجد أنفسنا أمام واقعة أخرى تؤكد الحجم الكبير لمشروعه وأثره الإصلاحي الواسع الذي تجاوز البلاد ليصل إلى أقطار إسلامية بعيدة، ما سبَّب في مخاوف كبيرة لدى حكام البلاد من خروج الأمر من يديهم، فالشيخ عبد الرحمن المكي يحدثنا في كتابه «مختصر البحر الصغير» عن السنوات الأخيرة من حياة الإمام أنه: «جاءه من الشام وبغداد ومن السنود والهنود حتى امتلأت بلاد طرابلس والساحل ومصراتة بالفقراء، وقد أجلاهم الأمير إلى بلدانهم وطردهم من جميع طرابلس خوفًا منهم يقتسمون البلاد من كثرتهم وهم نحو العشرة آلاف والأحد عشر ألفًا»[1].

إذا الزاوية وصاحبها الإمام، كانت هدفًا لأبرز القوى الكبرى في حوض البحر المتوسط المحلية، ممثلة في: العثمانيين بعد مُضِي عهد مراد آغا، وفرسان القديس يوحنا، والإسبان بدعمهم وتخطيطهم لحملة السويدي.

ثانيًا- الأثر الثقافي والعلمي:

لا تكاد توجد دراسة تعنى بالتاريخ الثقافي والعلمي في ليبيا لا تشيد بدور زاوية الإمام والحديث عن استمرار عمليتها

(1) القطب الأنور، 183.

التعليمية لخمسة قرون متصلة منذ تأسيسها حتى الآن، لكننا لا نجد دراسة تفرغت لبحث الأثر الثقافي والعلمي للإمام نفسه، ويبدو ذلك راجعًا إلى عدم حديث المصادر عن دوره بشكل مباشر وواضح في الجانب الثقافي والعلمي، لكن ببعض التمعُّن نجد بين طيّات هذه المصادر وسطورها صورًا واضحة عن دوره ومكانته العلمية والثقافية في عصره.

وأول ما يجب التوقف عنده قضية الحوارات والمناظرات التي ازدحمت بها محطات حياة الإمام وشكلها وطريقتها، وعمله على نشرها وترسيخها كوسيلة لتنظيم العلاقات العلمية والثقافية بديلًا عن الخصومات التي قد تنحدر بأي مجتمع للحروب والقطيعة التي عادة ما تكون مؤسسة على اختلافات فكرية أو عقدية؛ ولذا فالمناظرات جانب مهم في حياة الإمام يحتاج توسعًا في دراستها وبحثها، ودورها في بناء الأمن الفكري والثقافي؛ لنستجلي من خلال هذا الدور ملمحًا آخر من ملامح مشروعه الإصلاحي.

ويلاحظ أن تاريخ الطريقة العروسية ورجالها شكّل خلفية وتراكمًا معرفيًّا كبيرًا في هذا الجانب بالنسبة للإمام، فخلال تراجم رجال الطريقة العروسية السابقين له نلاحظ أن ظاهرة الحوارات

والمناظرات كانت تتخلل حياة العديد منهم وتتشابه في الكثير من تفاصيلها، خصوصًا انتهاء أكثرها بالنفي، مثلما حدث مع الشيخ أحمد أبي تليس[1]، والشيخ فتح الله أبي راس[2]، اللذيْنِ واجها حملة معارضة كبيرة من جانب علماء القيروان وصدرت ضدهما قرارات بالنفي، ويلاحظ أن رحلتهما بعد قرار النفي كانت لمنطقة بني وليد، وهي ذات المنطقة التي اتخذها الإمام مستقرًا له إثر نفيه من طرابلس، وسبق أيضا الحديث عن المناظرة التي عقدها وابن شرف بين الشيخ الدوكالي وعلماء طرابلس، كما تروي المصادر أن قرابة مائة عالم وفدوا على الشيخ الدوكالي في مدرسته في مسلاتة وناظروه[3].

وبكل تأكيد كان الإمام شاهدًا وربما مشاركًا في أكثر تلك المناظرات، ويشهد لذلك متابعته الدقيقة لأصداء فتاوى وآراء أستاذه الدوكالي في الأقطار الإسلامية، إذ يقول في ترجمته لأستاذه أن فتاواه كانت «تعجب علماء طرابلس وتونس أشد الإعجاب ويعلمون بها، وكانوا يقولون سبحان من أنعم على

---

(1) الوصية الكبرى، ص 76.

(2) المصدر نفسه، ص 74.

(3) حراس العقيدة، الشيخ أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم، طرابلس ليبيا، ط 2، 2001م، ص 29.

الإمام الدوكالي بهذه العلوم»[1]، وأنه لم يرى مثله «في جميع الدواكلية حتى في المغرب كله»[2]، وأن «علماء مصر يعظمونه تعظيمًا طيّبًا وشهدوا له بالعلم والإجازة والتعظيم والتفويض»[3] وهي نصوص تعكس مدى ارتباط الإمام بالمحيط العلمي في حواضر العلم في طرابلس وتونس والمغرب ومصر وعدم انعزاله في بيئته فقط.

ويبدو أن معايشته ومكابدته لمشاق المناظرات حدا به إلى تقرير مادة علمية ضمن البرنامج العلمي في زاويته لا تبدو متداولة بشكل واسع في الزوايا، وهي مادة النحو والمعقولات، في مؤشر آخر يعطي صورة عن سعيه إلى إرساء القواعد الصحيحة للبحث العلمي والمناظرات والحوارات، بل يشترط أن يكون علم المنطق أساسًا لدراسة العلوم التخصصية الأخرى، حيث نجده ينقل في رسالته التي وجهها لأتباعه في تنبكتو عن شيخه الدوكالي قوله: «علم المنطق علم شريف يحتاج إليه في كل شيء فمَنْ لم يتوغل في النحو والمنطق لا ثقة لي بعلمه؛ لأن من لا يذكرها لا يجوز له القدوم على قراءة التصانيف وقراءة الحديث والتفاسير»[4].

---

(1) الوصية الكبرى، ص 71.

(2) نفس المصدر، ص 72.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) القطب الأنور، ص 176.

وفي سياق الحديث عن أثر الإمام الثقافي والعلمي لا بد من ملاحظة أنه من رموز التصوف الليبي القلائل الذين اعتنوا بالتأليف «إذ كان له أربعون كاتبًا منهم سبعة لا يفارقونه قط إلا في وقت نوم أو طُهر عدا ما كان يكتبه بيده»[1]. وفيما تذكر المصادر أن له ثمانية كتب[2]، وإحدى عشرة رسالة[3]، إلا أن ما وصلنا منها قليل، وهي كتابان يحملان اسم «الوصية»، وكتاب آخر يحمل اسم «الأنوار السنية والمِنَن البهية في طريق أهل الله الصوفية المسماة بالطريقة العروسية الشاذلية»، بينما ضاعت كتبه الأخرى وعدد كبير من الكتب التي ألّفها تلاميذه في سيرته وتاريخه في الهجوم الذي نفذه السويدي على الزاوية، الذي أجدد التأكيد على أن تركيز كتب التاريخ على حادثة استهداف هذا الغزو للمكتبة أكثر من تركيزها على تدمير مؤسسات الزاوية الأخرى، يدل على إدراكِها أن للهجوم أبعادًا وأهدافًا تتعلق بقصد إنهاء دور وطني تجاوز تأثيره حدود الزاوية إلى نطاقات محلية وخارجية أوسع.

وفي كل الأحوال يبدو أن ما وصلنا من مؤلفاته كافٍ للتعرُّف على اتجاهات التأليف عنده، ومنهجه الخاص به، كما

(1) موسوعة القطعاني، ج 1، ص 378.

(2) القطب الأنور، ص 119، 120.

(3) ينظر رسائل الأسمر، جمع وتحقيق ودراسة مصطفى بن رابعة، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2003.

يتبين ذلك مثلًا من جمعه بين النقل والاستشهاد من مصادر التراث الإسلامي، سواء كان فقهًا أو أصولًا أو تصوفًا أو تاريخًا، ومزجها بأسلوبه المبسط ليوافق ثقافة كل الشرائح بدءً من طلاب العلم وانتهاءً بطبقة العلماء، في شكل نصائح ووصايا.

أما في رسائل فنجده يركز على بحث قضايا وأزمات ومشاكل البلد أو القطر الذي يوجه إليه رسالته، وأول ما يلاحظ فيها درايته الواسعة بتلك المشاكل والحلول التي يطرحها لتجاوزها ومعالجتها، وهذا يعني أنه منفتح على العالم الإسلامي يتابع قضاياه ومشكلاته ومعاناة المسلمين فيه سواء في الأقطار القريبة والبعيدة، ما يتيح لنا رصد بُعد جديد من أبعاد مشروعه الإصلاحي الذي لم يكن مشروعًا محليًّا بل عالميًّا، ويضرب العلّامة القطعاني في ذلك مثالًا برسالة اتباع الإمام في تنبكتو التي ركز فيها الحديث «على أساس مهم جدًّا لفهم الإسلام والعمل به ونشره لساكني تلك المجاهل حيث تغلب الرَّطانة الأعجمية واللغات واللهجات الأفريقية الكثيرة جدًّا حيث تكاد تكون لكل قبيلة أكثر من لغة ولهجة»[1]؛ ولذا كان قوام حثه في هذه الرسالة على «تداول اللغة العربية والتحدث بها وتعلمها»[2]، وهو تنبيه

---

(1) القطب الأنور، ص 173.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يحثنا على المزيد من القراءات العميقة لرسائله الأخرى لفهم أبعاد لا تزال غائبة في شخصيته الإصلاحية وفكره ومشروعه الصوفي.

وبالإضافة لمؤلفاته، فهناك مئات النصوص الشعرية المتوارثة بطريق التواتر الشفوي بالرواية في المجتمع الليبي، وأيضًا في الأقطار المجاورة، تؤكد على أثر ثقافي خاص قلما يلاحظ في سير وتاريخ ومشاريع غيره من الإصلاحيين، فرغم مرور خمسة قرون على وفاته إلا أن تأثير مناظيمه الشعرية مستمر وبشكل متكاثف ومتزايد، ولشدة تأثيرها لا تزال عملية تناقلها بذات الأداء ودون تغير في طبوعها الموسيقية، ما يشعرنا بنجاح هذا الأسلوب الدعوي الذي اختاره كأداة لتوصيل أفكاره وللوصول إلى أهدافه، فقد كان «مكثرًا من الشعر الصوفي وينسب له 700 قصيدة عروضية باللغة العربية الفصحى و400 مقطعة باللسان الدارج و800 على موازين الحسن الششتري، و500 على موازين الجعراني، وعدد لا يعلمه إلا الله من الأشعار الملحونة»[1]، و«لعل أطولها المقطعة المسماة (سلسلة الفروع) التي تشتمل على ما يزيد عن 800 بيت من الشعر، تليها السلسلة

(1) موسوعة القطعاني، ج 1، ص 378.

الجوهرية أو الجوهرة على اختلاف في التسمية التي تبلغ أبياتها 551 بيتًا من الشعر»[1].

وتعتبر مدونته الشعرية المروية من أكبر وأهم مصادر التاريخ الليبي، وحقلًا كبيرًا من حقول الدراسات الاجتماعية والأنثربولوجية والجغرافية لما توفرت عليه من تأريخ للأعلام الثقافة والأدب الليبي والعربي، وتوثيق لعناصر التغيير والتأثير الاجتماعي، وصورًا لحياة المجتمع الليبي وصفحات كاملة للحركة العلمية والثقافية والقادة السياسيين وغيرها، وقبل كل هذا مصدرًا مهمًّا من مصادر دراسة شخصيته والتعرف على معالم وملامح مشروعه الإصلاحي، وعلى الرغم من هذه الأهمية إلا أنها لا تزال بعيدة عن اهتمام الباحثين والمراكز البحثية والأكاديمية.

ثالثًا- أثر الإمام في الأقطار الإسلامية

لا يحتاج الباحث كثير جهد لرصد أثر الإمام في العالم الإسلامي، فرسائله التي لا يعرف عددها إلا ما وثقه البرموني في روضة الأزهار منها، كافية للدلالة على انتشار فكره وبلوغ دعوته إلى الآفاق.

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

كما يعكس مضمون رسائله التي وجهها لأتباعه خارج القطر الليبي مدى متابعته لأحوال المسلمين فيها، فقد ناقش في الكثير منها قضايا على علاقة بواقع تلك البقاع، كاهتمامه بمقاومة انتشار وباء الطاعون كما في رسالته التي وجهها لأتباعه في تونس، وهي رسالة مهمة تبين لنا موسوعيته وعدم اقتصار درايته بالعلوم الدينية فقط، بل أيضًا الطب من خلال نصائحه في هذه الرسالة التي تعكس اهتمامه نشر الوعي الصحي من واقع خبرة ودراية بما في كتب الطب ومصادره[1]، واهتمامه بنشر وتوطين اللغة العربية في مجاهل إفريقيا كما في رسالته لأتباعه في تنبكتو[2]، وكلها دلائل تؤكد أن تلك الرسائل لم تكن لمجرد النصيحة بقدر ما تؤكد عمق وانتشار دعوته في تلك الأقطار، وتؤكد متابعته لتفاصيل واقع المسلمين فيها.

كما أننا نرصد بكل سهولة معالم انتشار دعوته في العالم من خلال متابعة قائمة تلاميذه، فنجد أن أكثرهم وفد عليه من أقطار إسلامية شتى، كالبرموني والسنهوري من مصر والحطاب من الحجاز وابن أقيث من تنبكتو والتطاوني من تونس، ويُلاحظ في تلاميذه الوافدين عليه أمران، الأول: أنهم من قادة المؤسسات

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 253 وما بعدها.
(2) المصدر نفسه، ص 231 وما بعدها.

العلمية والدينية في أقطارهم، كالسنهوري أثره العلمي تؤكده كتب تاريخ المذهب المالكي، والحطاب صاحب المؤلفات الفقهية والأصولية واللغوية الشهيرة حتى أنه يوصف بخاتمة علماء المالكية في الحجاز، والبرموني مفتي طنطا.

والملاحظة الثانية: أن كل هذه الشخصيات القيادية في الحواضر العلمية هي من جاءت للقاء الإمام، فلم يذكر له أي رحلة خارج البلاد، باستثناء رحلة للحج حددها العلّامة القطعاني بـ «عام 957هـ لأداء فريضة الحج صحبة عدد كبير من مريديه»[1]، وهي رحلة لا يُعرف من تفاصيلها شيء. والأكثر لفتًا أن السنهوري والحطاب وابن أقيث وغيرهم تؤكد تراجمهم أنهم كانوا من أبرز علماء بلدانهم قبل وفودهم على الإمام وتحولهم إلى تلاميذ عنده، وهو ما قد يطرح سؤالًا كبيرًا عن محتوى دعوته الإصلاحية، وما هي الهموم التي حملتها، وماذا وجد فيها هؤلاء الأعلام حتى تحولوا من علماء إلى تلاميذ ومن ثم اعتنقوا فكره ونهضوا لنشره.

وبين يدينا نص تاريخي يكشف عن حجم وصدى دعوة الإمام في العالم الإسلامي، فقد كتب الشيخ عبد الرحمن

---

(1) موسوعة القطعاني، ج 1، ص 379.

المكي عن وصول أصداء دعوة الإمام إلى الحجاز، وهو نص حري بالدراسة والتتبع في مصادر التاريخ الأخرى، خصوصًا التي أرّخت للقرن العاشر الهجري، إذ يقول في وصفه لرحلته للقاء الإمام: «نوينا السفر أنا وجماعة من أهل مكة نحو المائتين والخمسين فقيرًا من حملة القرآن العظيم شاغفين بمحبة الأسمر وطريقته إلى أن وصلنا إلى إسكندرية فأخبرناهم بذلك فسارت معنا طائفة منها نحو المائة فقير ومن كل بلاد طائفة»[1].

ورغم أن الشيخ المكي لم يحدد لنا سنة وفوده على الإمام، إلا أنه يحدثنا عن اتساع دائرة الإقبال على اعتناق أفكار الإمام، فيقول: «وفي العام الثاني اجتمعت عنده ستة أركاب من المشارقة والمغاربة»[2]، بل «شاع الخبر بالمشرق والمغرب عند الحجاج، وفي العام الثالث قد جاءه خمسة آلاف من الشام ومصر وبغداد ومكة المشرفة والمدينة المنورة وأخذوا عنه العلوم والطريقة، وجاءه من المغاربة تسعمائة فقير وأخذوا عنه العلوم كالتوحيد والفقه والتصوف والأوراد»[3].

(1) القطب الأنور، ص 180.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ص 180، 181.

وإن كنا لسنا على دراية كافية بتفاصيل الأدوار الدعوية التي قام بها تلاميذ الإمام في الأقطار البعيدة والقريبة، إلا أن الشيخ المكي حفظ لنا الكثير من النصوص التي تؤكد دورًا دعويًّا كبيرًا قام به لنشر فكر ودعوة أستاذه، وفي إحداها يقول: «ولما بلغنا المدينة في الحجة الخامسة والوصية الكبرى المذكورة والشطحة عندنا وقرأناها على علماء المدينة بأجمعهم فأعطونا خمسمائة بندق من الذهب تعظيمًا للشيخ الأسمر واعتقادًا في كلامه فقسمها الفقراء بينهم واشتاقت قلوب العلماء بمحبة الشيخ الأسمر وزيارته»، وهي نصوص يرى العلّامة القطعاني أنها: «تدل بوضوح تام على اتساع تأثير الشيخ وشهرته العلمية والصوفية التي طبقت الآفاق»[1]، مستشهدًا بنقول أخرى من مدونة الشيخ المكي، قائلًا: «بل تجاوز أثر الشيخ بلاد العرب إلى بلاد العجم فقد ذكر الشيخ المكي خبر قدوم جماعة في نحو الأربعين تركيًّا في مركب للأخذ عن الإمام، وإشارات أخرى يبرزها لنا من ثنايا نصوص كتاب فتح العليم للشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري تشير إلى أن للإمام زاويتين أحدهما في الهند والأخرى في المدينة المنورة»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 181.

(2) المصدر نفسه، ص 182.

وانتهى الإمام لمكانة إصلاحية كبيرة وواسعة طبقت شهرتها آفاق العالم الإسلامي، عبر عنها الشيخ المكي بقوله: «وقد اتفق على ولايته وطريقته المشارقة والمغاربة وجاءوه واقتدوا به وتركوا معه في زمانه جميع المشايخ والطرق، ولو عاش بعد ذلك لاتخذه أهل المشرق والمغرب مذهبًا لعلو ذوقه ومراتبه العلية»[1].

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.



«سميت بالأسمر لمبيتي الليالي سمرًا في طاعة الله»

اشتهر الإمام بلقب «الأسمر»، حتى صار علمًا عليه وتنصرف الأذهان عند إطلاقه إليه، وأوضح الإمام معناه في قوله: «سميت بالأسمر لمبيتي الليالي سَمَرًا في طاعة الله».

ولو أمعنا النظر والفكر في الوقفات التالية لفهمنا أن مشاريع الحياة والنماء والحضارة هي «الطاعة» التي بات «الأسمر» يفكر فيها، ونفذها في صباح يومه التالي .. ربي يحنن قلوب الصالحين علينا ولا يعاقبنا بسيئات أهل العقوق منّا، فلا تنقضي أيام الأسمر من دنيانا، قولوا: «آمين».

مما استوقفني في سيرة الإمام العطرة عدة قضايا أعتقد أنه من المهم تسجيلها هنا؛ كونها لا تندرج في المقالة السابقة لحاجتها للمزيد من البحث والتنقيب، لكنها قضايا في كل الأحوال استرعت انتباهي، ومنها:

❁ قضية إجادة الإمام للغات أخرى غير اللغة العربية، ففي كتابه «الأنوار السنية» نجد نصًا يذكر فيه ما يقابل لفظ الجلالة في اللغات الأخرى، فيقول: «فهو بالعربية الله وبالبربرية أمغا وبالعبرانية إلوهيم وبالفارسية خداي وبالتركية تتقوي وبالرومية أريومي وبالقبطية ليصا»، وغني عن البيان أنه يقصد بالرومية اللغة اللاتينية، بالإضافة إلى نص آخر يقول فيه: «ومما أنعم الله به علي حفظي التوراة والإنجيل والزبور»، وهي نصوص قد تفتح آفاقًا للبحث حول اطلاع الإمام على الثقافات الأخرى في لغاتها الأصلية.

باعتقادي أن جمع الكثير من المعطيات الأخرى، كوجود أحد تلاميذه المباشرين يلقب بـ «الترجمان»، وهو الشيخ أحمد أبو مدين شعيب السقفي[1]، قد يجعلنا نتوسع في البحث حول معرفة الإمام لتلك اللغات، وأين تعلمها، وهل علّمها لمريديه من بعده، خصوصًا وأننا نرصد الكثير من الوقائع التي يتحدث فيها الإمام عن فكاكه للأسرى من يد النصارى، وهو ما نجده في سيرة تلميذه الترجمان أيضًا الذي يبدو أن إجادته للغات أخرى ساعدته على كيفية الاتصال والتخاطب مع الآخر للتفاوض على الإفراج عن الأسرى.

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج2، ص 27

ومن شواهد ذلك أن العالم الفلكي الشيخ عبد الرحمن التاجوري، الذي يُعرف عنه إجادته للغة التركية[1]، له اتصال بالإمام الأسمر، ويُعدّ من رجال الطريقة العروسية أيضًا، فهل كان تعلمه لهذه اللغة في زاوية الإمام، خصوصًا وأنه أجادها قبل أن يذهب ضمن الوفد الطرابلسي إلى الأستانة عام 926هـ لطلب العون من أجل طرد الإسبان في عهد سليمان القانوني، فإذا تحقق ذلك فإننا نستفيد أيضًا أن الإمام كان على صلة بذلك الوفد الطرابلسي، وقد يكون هو من أوفده، وبالتالي سيكون له ولزاويته الدور الأساسي لتحرير البلاد من احتلال الغزاة.

ومن شواهدي التي يمكن أن أضيفها في قضية إجادة الإمام للغات أخرى غير العربية، التراجم التي وثقها في وصيته الكبرى لـ «الشيخ صدر الدين الناكوري»[2]، و«الشيخ نصير الدين الأودهي»[3]، و«الشيخ فريد الدين شكركنج»[4]، فهم من علماء الإسلام الأعاجم الذين عاشوا في فترات سابقة لعصره في الهند وخرسان وأقصى الشرق الإسلامي، فمن أين استقى

---

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، ص 449.

(2) الوصية الكبرى، ص 87.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(4) المصدر نفسه، ص 88.

تراجمهم؟ فالمصادر التي ترجمت لهم لم تنقل الى اللغة العربية وقتها، وأشهرها كتاب «خزينة الأصفياء» لمفتي غلام سرور والمكتوب بلغة الأردو، الذي لم ينقل الى العربية إلا على يد الشيخ عبد الحي الحسني المتوفى عام 1923م في كتابه «الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام»[1]، وليس أمامنا إلا القول بأن الإمام نقل من مصادر غير عربية، وعلاوة على ذلك فقد ذكر مئات الأعلام الأعاجم في قصائده وأشعاره ولا يعرف لهم ذكر في كتب التراجم والطبقات العربية.

وقضية علاقة الإمام والزاوية بطرد النصارى من البلاد تحتم علينا إعداد الفرق المتخصصة للبحث في أراشيف الإسبان وفرسان القديس يوحنا، فدون شك في ثناياها ما يؤكد دوره وزاويته، نعم قام الأساتذة: عمر الباروني[2] ومصطفى بازامة[3] وخليفة التليسي[4] بجهود جبارة، ويجب مواصلة ما بدأوا،

(1) ويعرف أيضًا باسم (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر)، وهو في ثمانية أجزاء طبع في ثلاثة مجلدات عن دار ابن حزم عام 1999م

(2) في كتابه (الإسبان وفرسان القديس يوحنا في طرابلس) عمر محمد الباروني، مكتبة ماجي، طرابلس، 1952م.

(3) في كتابه (ليبيا في عشرين سنة من حكم الإسبان)، مكتبة الفرجاني، طرابلس، 1965م.

(4) في ترجمته لكتاب ايتوري روسي (طرابلس تحت حكم الإسبان وفرسان=

خصوصًا مع يُسر الوسائل اليوم.

❁ لا بد من التوقف عند تراجم تلاميذ الإمام وتفحصها، ومنها ترجمة الشيخ أبي حميدة السقفي؛ ففيها أن الحيوانات المتعادية بطبيعتها كالقطة والفأر كانت يؤتى بها لمجلسه فلا يعدو بعضها على بعض، وبعيدًا عن الجدل حول الكرامات ألا يمكن أن تقودنا هذه الواقعة إلى دور من أدوار الزاوية، وأعني تحديدًا عناية الإمام واهتمامه بالحيوان والحياة البرية عمومًا، خصوصًا وأن الوقائع والحكايات المشابهة نجدها في تراجم تلاميذه الآخرين كما في ترجمة الشيخ سالم السملقي[1] الذي كانت له أيضًا عناية بالحيوانات غير المستأنسة والزراعة، ويمكننا النفاذ بذلك إلى بُعد آخر من أبعاد شخصية الإمام ويقظته المبكرة والسابقة لعصره بالعناية بالحياة البرية عمومًا، وسنتحدث في المقالات اللاحقة عن عناية أبرز تلاميذه وهو سيدي مفتاح الصفراني بالبيئة وحمايتها.

❁ لا بد لنا من التوقف عند ترجمة تلميذ آخر من تلاميذ الإمام، وهو الشيخ علي البشت[2]، ففيها أن الله جمع قلوب

= القديس يوحنا)، المنشأة العامة للنشر والتوزيع والاعلان، طرابلس، 1985م.

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ح2، ص 11.

(2) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج2، ص 14.

الناس على محبته فكانوا يأتونه بالنذر فيتصدق بها على الفقراء والمساكين ويقول: «رزق الناس يرجع للناس»، وهو عمل يكشف دورًا آخر من أدوار الإمام وزاويته، ويتعلق بثقافة العمل الخيري وإرسائها في المجتمع، فكان سابقًا لعصره في إنشاء نشاط يعرفه العالم اليوم باسم (جمعيات الدعم الخيري والمجتمعي).

❁ يجب التوقف مليًّا عند تراجم مهمة كترجمة الشيخ عبد الرحمن المكي ابن أحد الأُسَر الحاكمة في الحجاز، وترجمة شيخ المالكية في الحجاز الشيخ محمد بن محمد الحطاب، وعلاوة على كونهما من أهم تلاميذ الإمام يمكن أن يفتح الاهتمام بهما طريقًا للتعرّف على أثر الإمام في الحجاز، خصوصًا رحلة حجِّه التي حددها الشيخ القطعاني في موسوعته كما أشرنا سابقًا بعام 957هـ، التي لا تزال ظروفها والمعلومات حولها غائبة تمامًا، فمن غير المقنع ألا تحتفي عواصم الفكر والعلم به، كالأزهر عند مروره به، ومكة أثناء وجوده فيها، فالأصداء الكبيرة التي ذكرها الشيخ عبد الرحمن المكي للإمام في العالم الإسلامي لا يمكن أن تمرّ معها مثل هذه الرحلة دون اهتمام بلقائه والأخذ عنه، خصوصًا وأن المدونات التاريخية للحجاز في القرن العاشر كثيرة، وأغلبها مطبوع ما يُيَسِّر البحث،

مع ضرورة الانتباه لتصحيف الأسماء وتغييرها ونسبة أي مغربي في المشرق إلى قطره كالطرابلسي والمغربي والإفريقي وهكذا.

❁ وهي مسألة تقودنا لأخرى من الأهمية بمكان، عن علاقة الإمام وزاويته بالأزهر الشريف، فأبرز شيوخ الأزهر وهما: الشمس اللقاني وأخوه الناصر، تخرجا من مدرسة الإمام زرُّوق بمصراتة، وبالإضافة إلى أن الإمام التقى الشمس اللقاني عندما كان الأخير في صحبة شيخه زرُّوق أثناء زيارتهما لعمه الشيخ أحمد الفيتوري، فقد قصَّ علينا البرموني وقائع تؤكد وجود علاقة بين الإمام والناصر اللقاني ومنها رثاؤه له عند وفاته، كما أن أقدم تلاميذ الإمام وهو الشيخ سالم بن طاهر، يُعد من أهم تلاميذ اللقانِيَّين وطالت ملازمته لهما حتى أته ارتحل معهما إلى الأزهر بعد وفاة الإمام زرُّوق.

ويُضاف الى هذا أن تراجم تلاميذ الإمام تُظهر أن أغلبهم درسوا على اللقانِيَّين في الأزهر، فهل كان الإمام يوفد تلاميذ إليهما في الأزهر؟ وإن صح ذلك ففيه تأكيد على ارتباط منهج الزاوية بمنهج الأزهر. ويجب أن نضيف إلى ذلك التأثير العكسي لزاوية الإمام في الأزهر، وأهم مؤشراته تتلمُذ علماء الأزهر على يد الإمام وتخرجُهم من زاويته وأبرزهم وأشهرهم الشيخ

سالم السنهوري، ما يمكننا من الحديث عن دور للزاوية في دعم الأزهر، بالإضافة لدعم عواصم العلم ومراكز الحضارة كالحجاز التي استقر فيها الشيخ محمد بن محمد الحطاب، وتنبكتو من خلال تلميذيه الأقيثيين أحمد والعاقب، بل ومراكز ذات ثقل صوفي كبير كطنطا في مصر التي استقر فيها البرموني وكان مفتيها وقبل طلاب العلم فيها.

❁ ويجب أن نشير إلى قضية أخرى ذات أهمية أيضًا وتتعلق بمؤلفات تلاميذ الإمام، وأشهرها شروحهم على خليل، وباعتباره متنًا أساسيًّا سبق أن درسوه على الإمام في الزاوية، فمن المستبعد جدًّا ألا تنعكس آراؤه وطريقة تدرسيه في شروحهم عليه، والتنقيب في ثناياها ربما يوقعنا على شيء من اختياراته الفقهية أو ربما أيضًا ترجيحات إذا ما قارنّا ما فيها بآرائه في وصاياه ورسائله، ومما يسهل هذا العمل على أهل الاختصاص الفقهي أن بعض هذه الشروحات مطبوع كشرح الحطاب والسنهوري والبرموني[1].

❁ يجب أن ننتبه إلى علاقة زاوية الإمام بمدارس العلم في المغرب، ومن ملامحها علاقة أسرة الإمام بالأسرة الدرعية

(1) طُبع شرح الحطاب والسنهوري، بينما لا يزال شرح البرموني مخطوطًا.

المغربية العريقة في خدمة العلم، قد تعكس الشأو العلمي الذي بلغته أسرة الإمام حتى صاهرت أسرة لها ثقلها ومكانتها في الأوساط العلمية المغربية، ولا يغيب عن بالنا وصول طريقة الإمام العروسية الى سوس الأقصى التي وجّه لتلاميذه فيها أهم رسائله، ومضمون هذه الرسالة يمكن تتبع أثره في المدارس العلمية في سوس التي تولى تلاميذه التعليم والمشيخة فيها للتوسع في رصد أثره العلمي والصوفي.

❁ المدرسة الفنية الليبية الخالصة والفريدة التي أرسى معالمها الإمام، فلم يُسبق إلى هذا النمط في فنون قريض الشعر، واستخدمه لآلة «الدف» بشكل متقدم وفريد. ولنا أن ننظر في خدمة إخواننا الشوام والأتراك لتراث مولانا جلال الدين الرومي، فمن يعتقد أن أشعاره في «المثنوى» نظمها مولانا جلال الدين بلغة فصيحة فهو مخطئ؛ لأن الناس تقرأ ما في المثنوى من خلال ترجمته للغات الأخرى ولو بحثوا في أصله لوجدوه نظمها بلغة عامية دارجة مصاحبة بعزفه على آلة «النّاي»، التي تقابل في تراث الإمام سيدي عبد السلام بآلة «الدُّف».

❁ ويمكن التفريع من المثال السابق بحوثًا عن طريقة طرح سيدي الإمام رأيه في المسائل الخلافية بشكل عملي

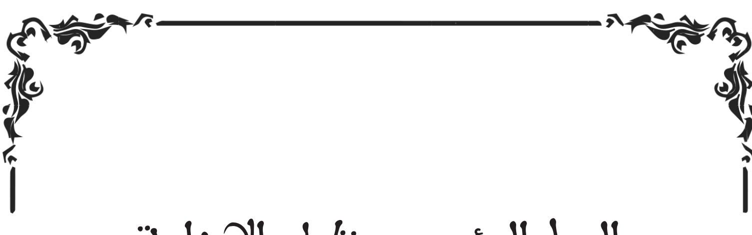
تطبيقي يتجاوز الجدل الفقهي الجامد، مثلًا: حول مسألة الفنون والموسيقى المختلف حولها بين فقهاء الإسلام، والأمثلة كثيرة في هذا الجانب.

۞ الكمّ الكبير من المناظرات التي احتواها تراث الإمام الشفوي مع عدد لا يحصى من علماء البلاد وخارجها، وطريقة مناظرته التي أرسى فيها قواعد خاصة في البحث والمناظرة وأخلاقياتها، بدلًا من استحضار النصوص وبحث أدلتها وتوجيهها والأخذ والرد.

۞ قضية «الدُّف»، لوحدها تحتاج غوصًا وعمقًا، فليس من المنطقي أن يسافر إمام المالكية في الأزهر سالم السنهوري من القاهرة، والشيخ الحطاب من مكة، والعاقب بن أقيث من تنبكتو من أقصى مجاهل أفريقيا، كلهم وغيرهم الكثير إلى زليتن، في تلك الظروف القاسية حيث يضطر الواحد منهم لقضاء الشهور مسافرًا، فقط ليناظروا الإمام حول شرعية ضرب «البندير» وإنكاره عليه، وقبلهم والي طرابلس الإسباني يُقدم على نفيه ثم يلاحقه بجيش لَجِبٍ لحصاره في منفاه في «قلعة» سوف الجين فقط لأنه يضرب البندير!، فالأمر يستدعي دراسة أعمق وأوسع حول قضية «الدف» الذي صار علمًا عليه رضوان الله عليه، وقد نبّه شيخنا

العلّامة د. أحمد القطعاني، رحمات الله تترى عليه، إلى بعض الجوانب المتعلقة بهذه القضية في مقال له عنوانه: « وانتصر بنذير سيدي الشيخ عبد السلام الأسمر وقصائده وموسيقاه على ترانيم الكنيسة»، وقد كان هذا المقال آخر مقال له في سلسلة «مقالات أهل الحق»[1] التي كان يكتبها يوم 23/ 8 من كل عام.

(1) نشرت لجنة الشؤون العلمية بزاوية سيدي عبد السلام الأسمر مقالات أهل الحق في طبعتين، وتوجد منها نسخ رقمية.



العمل المؤسسي ونظام الإدارة عند الإمام الأسمر

لكن ليس كل الجوانب والقضايا في حياة الإمام يتوقف الأمر فيها عند تسجيلها فقط، بل بعضها يمكن تتبعه بجمع ما يتوفر من نصوص ومعطيات حولها لبلورة صورة ولو أوليّة عنها، ومنها اشتغاله على عملية تنمية تربوية في إطار من العمل المؤسسي بالمفهوم الحديث ضمن مفاهيم علوم الإدارة الحديثة.

وإن كان مفهوم العمل المؤسسي يُعد حديثًا إلا أن فكر الإمام يعكس تطبيقًا كاملًا وشاملًا لهذا المفهوم، فالتعريفات الحديثة تكاد تجمع على أنه نسق عملي منظم في إطار محدد الأغراض والأهداف بين مجموعة من الناس تربطهم علاقات وأنشطة مترابطة ومتداخلة، في هياكل ووحدات وظيفية وإدارية معينة، ووفق نظام وأسس ومبادئ وقيم حاكمة تؤطر أنشطة هؤلاء

الناس وأعمالهم، وهو ما نجد الإمام عمل عليه في يقظة مبكرة سبق بها أصحاب النظريات والعلوم الحديثة بفترات طويلة.

إن فكرة توظيف الإمام أورادًا لطريقته وتقسيمها على أتباعه في ثلاث مجموعات أساسية، وِرْد لـ «المتجردين»[1]، ووِرْد لـ «الطلبة والفقهاء والمشتغلين بتعليم العلم والنسيخة والنساخين»[2]، ووِرْد لـ «أصحاب الفلاحة والاشتغال»[3]، نتلمس فيها مفهوم العمل المؤسسي، فتوزيع أتباع الطريقة في مجموعات محددة يجعل مريديه لا يعلمون بشكل فردي، كما يجعل المجموعات لا تعمل بمعزل عن بعضها البعض، بل كل مجموعة مرتبطة بعضها ببعض من جانب، ومن جانب ترتبط كل المجموعات بمركزية روحية بالزاوية وإمامها، سواء كانت بزاويته في زليتن، أو بزوايا الطريقة في مختلف الأقطار، كما أنه حقق بذلك نقل فكرة الأوراد من حيزها التعبدي الفردي والتغيير السلوكي للفرد، إلى وسيلة تنموية في إطار جامع منضبط ومنظم ومترابط برابط جماعي قائم على الانجذاب للمركز وهو شيخ الطريقة، حيث لا تعمل هياكل الزاوية ومنشآتها بمعزل عن قياداتها.

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص 201.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومما يُلَاحظ أنه تقسيم قائم حسب التخصص والنشاط، ويحقق الاستفادة من الإمكانيات وتوظيف الطاقات، وكلها أساليب وأفكار لم يتوصل لها الانسان إلا في العصر الحديث وأقام لها النظريات وعمل على تطبيقها وأفاد منها بشكل كبير، ومع ذلك فإنسان اليوم في الواقع لا يزال قاصرًا عن توفير ما وفّره الإمام من خلال إضافة بُعد روحي يشكّل المحور الأساسي لكل أعماله المؤسسية، حقّق من خلاله تنمية المسؤوليات الأخلاقية تجاه المهن في مختلف الأقسام، فهي وإن تنوعت إلا أنها مرتبطة بالدستور الأخلاقي والروحي للزاوية والطريقة.

وفي استعراض سريع للمقاومات العامة لأي عمل مؤسس، سنجد تحققها في أعمال الإمام، وعلى سبيل المثال:

❁ **مقوم الإصلاح:** وهو الأساس الذي تقوم عليه نظريات العمل الصوفي ضمن العملية السلوكية التربوية وفق ما تنتهجه كل طريقة صوفية في التربية والسلوك، ويمكننا أن نعبر أيضًا عن مقوم الإصلاح بـ «التأهيل» فهو الترجمة الواضحة لمعنى الإصلاح، حيث تقوم هذه الأوراد بشكل أساسي على تأهيل الموارد البشرية للعمل والإنتاج بكفاءة عالية وتنظيمها في مجموعات برباط روحي وثيق.

❁ **مقوم التخطيط**: ومظاهره في أعمال الإمام عديدة، منها تقسيم الأتباع إلى ثلاث مجموعات، لكل مجموعة خصائصها وعناصرها، فمجموعة «المتجردين» تمثل مرحلة يمرّ فيها السالك بفترة يختلي فيها للعبادة بشكل كامل، وعادة ما تكون هذه الفترة محدودة، ولا يتوهم القارئ وجود طائفة من المتجردين للعبادة والخلوة للذكر طوال حياتهم، بل هي فترة يمرُّ فيها السالك بالاختلاء للتعبُّد، وهو ما تؤكده تراجم تلاميذ الإمام المباشرين، حيث لم يُذكر أن أيًّا منهم كان منقطعًا ومتجردًا بشكل كُليّ للعبادة طيلة حياته، وهم يرون أن ذلك معايشة عميقة لمعاني التخلُّق والتعلُّق بسنة النبي Õ الذي اختلى في غار حراء، قبل أن يخرج للعمل الجماعي والمجتمعي. ثم مجموعة «الطلبة والفقهاء والمشتغلين بتعليم العلم والنسيخة والنساخين» ونجد أنها محدودة العناصر؛ كونها عناصر ثابتة لأي عملية تعليمية، وهي الطالب والمعلم والكتاب، لكن هذه المحدودية لا تعني الانغلاق، بل التطور فيها يكون داخليًّا، فالربط بين الطالب والمعلم من جانب، والكتاب من جانب آخر متصل بحركة النسخ التي تعني متابعة جديد الإصدارات والمؤلفات، وإلمام الطالب والمتعلم بمعارف عصره لتنويع معلوماته والارتقاء بمستواه الثقافي والمعرفي، كما أن الربط بين النسيخة والناسخين يعني

عدم جمود العملية التعليمية على التعليم الجامد عند حد متون وعلوم معينة، بل تعليم المهن ذات الصلة بالعلم كالنسخ التي تعني بالمفهوم الحديث والنشر والطباعة، فالنسيخة هي تعليم النسخ، وفي هذا ملمح يشير إلى الإبداعات والفرادة في فكر الإمام، فلم يضمَّ مهنة النسخ وتعليمها للمجموعة التالية وهي مجموعة الاشتغال والمهن والفلاحة كونها مهنة أيضًا، بل ضمّها في مجموعة الطلبة والعلماء حتى يضمن عدم خروج مهن الطلبة والمتعلمين عن مجالات العلم وتظل مرتبطة بعملية التعليمية أكثر من العملية التجارية، وكذلك لتكون رافدًا مستمرًا لتغذية العملية التعليمية.

وفي المجموعة الثالثة وهي «أصحاب الفلاحة والاشتغال»، نجد أيضًا معاني ما يعرف اليوم بـ «التنمية المِهَنية»، فعلاوة على ما فيها من استقرار فهي ليست مرحلة مرور للتأهيل كما في المجموعة الأولى، وليست محدودة العناصر كما في المجموعة الثانية، بل هي مفتوحة، فلفظة «الاشتغال» تعبير يشمل جميع المهن والحرف، وسنفرد في المقالات اللاحقة مقالًا عن الاصطلاح لدى الإمام وأهميته في دراسة فكره، ومثاله هنا أن استخدامه لتعبير «الاشتغال» يعكس معرفته للاقتصاديات فمجال الصناعات وحرفها ومهنها غير محدد، بل متجدد على

الدوام بظهور مهن جديد تتطلبها دواعي كل عصر وتغير ظروفه، ولذا لم يحدد المهن والحرب وترك الباب مفتوحًا أمامها ليدخل المشتغلين بهذه المِهَن والحِرَف أي كان مسماها قديمًا أو من مستجدات المستقبل في شريحة أهل «الاشتغال»، بعكس مهنة الفلاحة المعروفة وغير المتجددة؛ ولذا ميّزها عن غيرها من المِهَن والحِرَف.

ويمكننا رصد العديد من ملامح التخطيط في فكر الإمام، فمن أوجه التخطيط استشراف تحديات ومشكلات المستقبل والاستعداد لها بالحلول البديلة لتجاوزها، وهو ما نجده واضحًا في استشرافه لاعتداءات ممكنة على الزاوية ومنشآتها، ومنها المكتبة التي كانت تحوي مؤلفاته وكتبًا حوت أماليه على طلابه وكُتّابه؛ ولذا اعتمد أسلوبًا آخر في التدوين، وهو أسلوب القصيدة الشعرية بلغة في الغالب ما تكون ملحونة وعامية ليسهل حفظها وتداولها، بل وأكثر من نظم هذا النوع من القصائد حتى أصبح من المكثرين فيه، وهو ما حدث بالفعل، فقد أصبحت قصائده، التي تُعد بالمئات، المصدر الأول عن فكره وعلومه وأعماله وتفاصيل حياته، وبذلك حفظ تاريخ الزاوية وعلومه وفكرة.

❁ **مقوم المساواة والمشاركة الفاعلة:** والتمييز فقط قائم على نوع النشاط، فإما من شريحة المتعلمين والمعلمين والنساخ

ونلاحظ أنه يضع الطالب والمعلم على قدم المساواة، وإما من أهل المهن، وتفضي المساواة إلى الدفع بعناصر كل مجموعة للمشاركة والتفاعل والتكامل، ولا بد من التأكيد مرة أخرى على أهمية الفاعل والرابط الروحي، الذي تتميز به المجتمعات الصوفية، ووعي الإمام بكيفية استثماره وتوظيفه.

❁ **مقوم الترخيص:** وقريب من معناه ما يعرف في المجتمعات الصوفية بـ «الإذن»، ومعناه إدراك الشيخ المربي أهلية المريد لحمل ما تلقاه عنه، وهنا فأوراد الطريقة لن تتلى وتتم مزاولتها إلا بالإذن، كما أن «الإجازة» صورة أوضح لمفهوم الترخيص، فبدونها لا تعترف الأوساط الصوفية لأي متصدر للتربية والإرشاد بمزاولة نشاطه.

❁ **مقوّم التقويم وعرض المنجز:** ودلائله عديدة ضمن الكثير من الوقائع والأحداث التي روتها كتب سيرة الإمام، وعلى سبيل التمثيل فحادثة اكتشافه مرعى لأغنام كان نجله سيدي عمران جمعها لتربيتها وتنمية مشروع رعوي ليكون رافدًا للزاوية، تدخل ضمن هذا المقوم الخاص بعرض المنجز لتقويمه، فرفضه لتكوين مشروع رعوي «مما يأتي من النذور» للزاوية دليل على تقويمه لسلوك وتفكير سيدي عمران وحثه على أن يُنسب المشروع للزاوية لا للأسرة لأنه يقوم على أموال النذور

التي تدفع للزاوية، ولذا احتج بقوله: «عبد السلام عنده غنم!»، وبالمجمل فالرسالة المضمنة في هذه الحادثة تبيّن نقد الإمام الشديد لعدم التقيّد بإجراء مهم يتعلق بعرض المنجزات لدى أي جهة أو إدارة مكلفة بعمل ما، وتبين من جهة أخرى على جانب من جوانب شخصية الإمام وتتعلق بالمتابعة في التنفيذ .

وبعد هذا العرض السريع لانطباق مقومات العمل المؤسسي على أعمال الإمام، يجب أن نشير الى جانب آخر في عمله الإداري، ويتعلق باهتمامه باكتشاف المواهب وتنميتها واستثمارها والدفع بها نحو العمل، وفق خطط تُبنى على توزيع الأدوار، كلَبِنَة أولى من لَبِنَات إعداد القادة، فقد عَمِل على إنشاء إدارات متكاملة تقوم على إصدار القرارات والإشراف على تنفيذها، ومن الواضح إرساء الإمام لمبدأ ومقوّم مهم من مقومات نجاح العمل المؤسسي وهو مبدأ الحوار وسيادته في العمل للخروج بقرارات جماعية لا تخضع للرأي الشخصي.

ومن تلك الإدارات التي تعكس نظامًا دقيقًا ومتقدمًا أوجده الإمام في زاويته منذ إنشائها.

❁ **إدارة التوثيق:** فقد كان للإمام، كما تحدثنا سابقًا، أربعون كاتبًا، يترأسهم الشيخ محمد بن عطية بن إبراهيم الملقب

بميلاد كاتب الوصايا والنصائح[1]، ولا يجب أن نمرّ مرور الكرام أمام وجود هذا العدد الكبير من الكَتَبَة، فبكل تأكيد لم تكن وظيفة كلهم توثيق دروسه ومحاضراته، بل أيضًا رسائله ومكاتباته ويومياته وآرائه ونظرياته، وأعماله.

❁ **إدارة الأرشفة:** ذكرت المصادر، كما أسلفنا، أن مؤلفات الإمام ورسائله احترقت مع ما كانت تحويه المكتبة في حادث الهجوم الذي تعرّضت له على يد يحيى بن يحيى السويدي، عميل منظمة فرسان القديس يوحنا، ما يعني أن مؤلفاته ورسائله وكل أعماله كانت تؤرشف في المكتبة، كما أن تحديد المصادر لعدد الكتب التي حوتها المكتبة بأنها 500 مجلد، يدل على وجود فريق بالمكتبة يعمل على الإحصاء والعدّ والأرشفة والتبويب، ويشهد لذلك أيضا قول الشيخ محمد بن عطية: «اجتمع عندنا قبل موته (يعني الإمام الأسمر) بزمن يسير أربع مجلدات كل واحد منها في نحو العشرين كراسة»[2]، فتمييز «أمالي» الإمام عن غيرها من الكتب والمؤلفات التي تحويها المكتب دليل على وجود نظام الأرشفة

---

(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 487.
(2) تنقيح روضة الأزهار، ص 210.

❁ **إدارة المال والاستثمار:** تولّاها سيدي عمران نجل الإمام بأمر ورعاية من والده[1]، واختياره من قبل لهذه المهمة الكبيرة دون غيره ونجاحه فيها حتى بعد وفاة الإمام يؤشر على اهتمام الإمام باكتشاف المواهب ورعايتها ودعمها، ويؤشر كذلك على إدراكه لأهمية الجانب الاقتصادي والمالي في إنجاح مشروعه الإصلاحي، وبالفعل فقد قام النجل بمهمته أيّما قيام وأحسن إدارة، بل وقام بتطوير كبير للجانب المالي والتجاري للزاوية بخلق روافد تجارية وسّع من نطاقها إلى خارج البلاد، بل ووصل تعامله التجاري لحد التعامل مع أسواق كبرى في أقطار بعيدة، فالمصادر تحدثنا أنه كان له رقيق يرسلهم إلى مكة المكرمة للتجارة[2].

وما من شك في أن الزاوية طوّرت فريقًا متكاملًا لإدارة المال واستثماره، فأعداد الوافدين والتلاميذ الذين ذكرتهم المصادر من أنهم ملأوا «زليتن ومصراتة والساحل حتى أجلاهم الأمير خوفًا من أن يقتسموا البلاد»[3]، لا يمكن لسيدي عمران استضافتهم لوحده، سكنًا وإعاشة ومتابعة، إلا بمساعدة آخرين معه.

---

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، ص 506.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) القطب الأنور، ص 183.

❁ **فريق الإدارة:** مؤلف من كبار أصحاب الإمام المقربين منه، كابنه عمران وربيبه سيدي خليفة الشايبي[1] وخادمه سيدي خليفة الشويشين[2]، أقدم تلاميذه سيدي عمر بن حجا[3] وسيدي عبد الرحمن الفيتوري، فكثيرًا ما تذكر المصادر أنهم يستأذنون للوافدين عليه للزيارة، ما يعني أنهم من يستقبل كبار الضيوف الذين في العادة شخصيات من مختلف المستويات، سياسية أو اجتماعية أو علماء من كافّة أقطار العالم، وتشير المصادر أيضًا إلى أنهم من يتخذون القرارات المهمة ما يعكس الصلاحيات التي كانوا يمتلكونها لإدارة الزاوية، ويجب أن لا يمر اختيار هم من قبل الإمام دون غيرهم كفريق إدارة دون الانتباه على قدرته على اكتشاف مهارات الإدارة ودعمهم ودفعهم نحو القيادة.

❁ **إدارة البحث:** تقوم بما يشبه ما تقوم به المراكز البحثية المعاصرة، فالمتمعّن في رسائله التي وجّهها لأتباعه في عدد من الأقطار داخل وخارج البلاد، يرى بشكل واضح أنها ناقشت مشاكل وأزمات تعانيها تلك الأقطار، مثلًا قضية الأوبئة في رسالته لأتباعه في تونس، ومظاهر اختراق النسيج الاجتماعي في رسالته

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، ص 493.
(2) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج1، 487.
(3) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج2، ص 33.

لأتباعه في طرابلس، وفي كلها ينصح ويقدّم الحلول، ولا بد أن معالجته للمشكلات التي تعيشها تلك الأقطار كان مبنيًّا على معلومات توفرت عن طريق رصد وتقصّي ومواكبة لما يحدث حول العالم من خلال فريق متخصص قام باختياره ودربه وأهله، واعداد مثل هذا الفريق يدل على أن الإمام كان معاصرًا ومعايشًا لمشكلات عصره، ومفكرًا كبيرًا يقترح لها العلاجات والحلول.

❁ **الإدارة العلمية:** تتكون من كبار الأساتذة والعلماء من مريدي الإمام ممن تخرج على يديه، يقومون بتنفيذ خططه وبرامجه العملية والصوفية، فمن غير الممكن أن يتفرغ الإمام للتعليم والتربية الصوفية لوحده مع تعدد أدواره التي أشرنا إليها.

وليس الكلام السابق كلامًا نظريًّا فقط، بل له آثاره ووقائعه التي تدل عليه، فقد مارست الزاوية العديد من الأدوار، ومنها:

❁ **دور تنموي،** يمكن مشاهدة الكثير من ملامحه في جانب الأنشطة الفلاحية والتجارية التي يمكن الاكتفاء فيها بالاستشهاد بما قاله الرحالة والمؤرخ الإسباني مارمول كاربخال الذي مرّ على زليتن في عام وفاة الامام من: أن سكانها يتمتعون برخاء، بل يزاولون مهنة التجارة عبر البحر لتبادل تَمْرهم بما يحتاجون إليه من بضائع.

ولا بد أن تحول زليتن لمنطقة جذب بشري كبير كونها قاعدة الإمام الدعوية، أفاد بشكل في الاستفادة من الخبرات الوافدة في مجالات صناعية وتجارية وفلاحية، فكما ثبت في الجانب العلمي وفود شخصيات علمية بارزة إلى زليتن كالشيخ سالم السنهوري من مصر، والشيخ محمد الحطاب من الحجاز، والشيخ سعيد التطاوني من تونس، وغيرهم من تنبكتو والشام والمغرب وغيرها من المناطق، كذلك من المؤكد أن من بين الوافدين مهرة في الصناعات وفي مجالات التجارة أثروا البلاد بخبراتهم وعلاقاتهم وصلاتهم، فيبعد أن يكون الوافدين الذين قدرهم الشيخ عبد الرحمن المكين في «صغير البحر الكبير» بأحد عشر ألف، كلهم على صلة بالعلم والعملية التعليمية، بل منهم الفلاحين وأصحاب الحرف والمهن.

❁ **دور علمي تثقيفي** في تغيير كبير في اتجاهات ومضمون الحركة العلمية ليس في البلاد فقط، بل في العالم الإسلامي، فالعملية التعليمية التي اضطلعت بها الزاوية على يد الإمام تبدو مختلفة تمامًا عن العمليات التعليمية السائدة وقتها، فلو كانت جهود الإمام منحصرة في التعليم فقط، فأي علم يحتاجه رجل مثل: الشيخ سالم السنهوري كبير علماء المالكية في الأزهر، والشيخ محمد بن عبد الرحمن الحطاب عالم الحجاز، والشيخ

العاقب بن أقيث قاضي تنبكتو، فقد كانوا علماء قد يفدوا إليه، بل لم يفدوا إليه إلا لمناظرته وجلبوا معهم نقولًا من كتب ومصادر وفتاوى أهل العلم. وجلي أن الإمام أدرك أن الوسط العلمي لا يعاني أزمة علم بقدر ما يعاني أزمة بحث ومنهج، فنجده يحوّل مستوى العَالِمَ من نظري إلى عملي للتفكير والنقد، ويلاحظ هذا في أغلب مناظرات من قدموا إليه، وهو جانب يستدعي السؤال والبحث عن منهج الإمام التعليمي.

❁ **دور استشاري سياسي:** فإجماع المصادر على أن أول عمل قام به مراد آغا إثر استقرار أمر البلاد له أن سافر إلى زليتن للقاء الإمام، ونصيحة الإمام له بأن يأكل من عمل يده، وقبوله للنصيحة حيث عاش يأكل من مهنة النجارة، دليل على دور استشاري كان يقدمه الإمام لرأس السلطة السياسية. كما أن هذه الواقعة تعكس جوانب أخرى في شخصية الإمام كدرايته بأهمية الحفاظ على بيت مال الدولة من عبث رجال السلطة، كون الجانب الاقتصادي من أهم عوامل دعم الدولة الوليدة وقتها، وأيضًا نفاذ استشارته لدى الحكّام.

❁ **دور وطني:** من خلال استمرار دور الزاوية بعد وفاة الإمام في الحفاظ على وحدة البلاد، فكل مصادر التاريخ الليبي

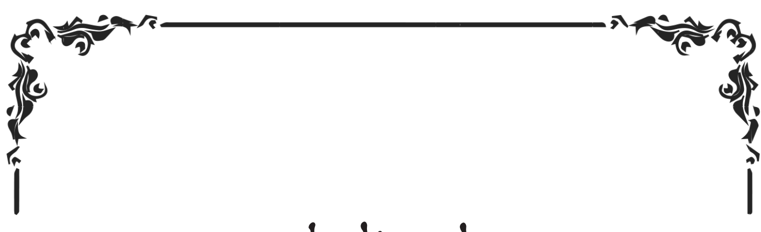
تحدثت عن سفر الشيخ عبد الله المكني إلى الأستانة وإقناعها بحشد حملة عسكرية لوأد تمرد يحيى السويدي، عميل منظمة فرسان القديس يوحنا، وعلى الرغم من أن أيًّا من تلك المصادر لم تذكر علاقة أن الشيخ المكني بالإمام، إلا أننا لو أطلعنا على رسالة الإمام إلى أتباعه في طرابلس لوجدنا أن من بينهم الشيخ عبد الله المكني[1]. وبالتالي فقد كان للزاوية دور رئيسي في إنقاذ البلاد من عودة فرسان القديس يوحنا الذين دعموا السويدي بالسلاح والمقاتلين ليمهد لرجوعهم، ومن واقع حادثة استهداف السويدي للزاوية ندرك وزنها وثقلها السياسي الذي استدعى أن يجعلها فرسان القديس يوحنا أول أهدافهم، فوجّهوا السويدي لمهاجمتها وتدميرها وقتل شيخها سيدي عمران وغالب علمائها.

❁ **دور عالمي**: فقصائد الإمام المزدحمة بالنداء والاستغاثة بالمئات من أعلام ورموز الأمة الإسلامية، تشير إلى عمل من أعماله في الدعوة للوحدة الإسلامية، فكل هؤلاء الأعلام لهم أتباعهم، سواء كانت تبعية صوفية أو علمية، حيث لم يقتصر نداؤه على الصوفية فقط بل أيضًا على المحدثين والعلماء، مثل «البخاري والشيخ سيدي مسلم»، بل والمؤرخين مثل «ابن خلكان» في السلسلة الجوهرية.

---

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 213.

❁ يجب عمل دراسات وبحوث لمقارنة المستوى العلمي للزاوية بالمدارس الكبرى في عصر الإمام، فمن المؤكد أننا سنصل إلى نتيجة مفادها أنها كانت جامعة بالمعنى المعروف حاليًا، لم يقتصر دورها على التعليم فقط، بل خرجت قيادات تربوية، وأهّلتهم للأداء الفعال والإنتاج القادر على المنافسة العالمية.



لن تفلحوا، ف «ليبيا» تحب «الأسمر» وهو يحبها

لم ينتمِ الإمام الأسمر يومًا لغير بلاده، ولا تزال مقطعاته وموروثه الشفهي يعزز الحس الوطني في وجدان أتباعه ومحبيه، ويخلق ثقافة الانتماء للوطن، ومن أقواله الشهيرة:

«طرابلس بلادي، وأولادها أولادي، فمن لم يثق في أورادي لا يفلح هنا ولا غادي».

«قد أعطيت لي البلقاء (طرابلس) بحذافيرها .. فمن أعرض عن طريقتي وحاد عنها لم تصلح له مصلحة في دينه ولا دنياه».

ويقصد الإمام بطرابلس كل البلاد، فلم يظهر في وقته مسمى ليبيا الحالي، حيث كانت الأقطار تسمى بأكبر مدنها، كما نُسبت إفريقية لأكبر مدنها وصارت تسمى تونس، وكذلك الجزائر، والعديد من الأقطار الأخرى، ولو كان يتحدث عن الانتماء لمنطقة أو جهة لكان الأولى به الانتماء لبلدته زليتن.

وبغض النظر عما قد يبرزه هذا الكلام وغيره الكثير في مقطعاته الشعرية من أبعاد غائبة في شخصيته الفريدة المتميزة، لكن ما يهمنا الآن دلالة هذا الكلام على حرصه على إشاعة الانتماء للوطن وخلق الحس الوطني في مريديه، فمن غير المنطقي أن يحمل هو رضوان الله عليه كل هذا الحب الجارف لبلده ولا يعمل على ترسيخه في وجدان أتباعه، بل وأكثر من ذلك حبه لأهل وطنه كافة (وأولادها أولادي) دون فرق بين محسن ومسيء.

وما هي أوراده التي لن يفح من لا يثق فيها، إنها بكل بساطة الأوراد التي أسلفنا الحديث عنها، بعضها للمعلمين وطلبة العلم وللقائمين على حركة نشر الكتاب، وبعضها للمشتغلين في الفلاحة والمِهَن والحِرَف، والمتأمل في هذه الأوراد يدرك بجلاء ووضوح تجلي هذا الحب العميق لبلده في جهوده لبناء نهضة حضارية أسسها على رافدين، وهما العلم والعمل؛ فالورد الأول دل على ازدهار حركة التعليم ونشر الكتاب وكثرة المتعلمين والعلماء، وأما الورد الثاني فهو للرافد الثاني الذي سعى فيه لتعزيز مهنة الفلاحة وقيام نهضة زراعية فلاحية، بالإضافة لتشجيعه لقيام الصناعات وحرفها ومهنها، لإيجاد حركة بناء وعمل في البلاد، وإلا فما الداعي لتوظيف أذكار خاصة لمن يزاولون أشغالًا ومهنًا

إن لم يكونوا بالفعل موجودين ويشكلون شريحة واسعة من مريديه.

وكيف يفلح من لا يثق بأوراد هذا الإمام والوطني العظيم، فلنا أن نتصوّر مدى دقة وجودة إنتاج الفلاح والمهني والمتعلم والنساخ والعالم، وهم يعملون وقلوبهم مرتبطة بالله بأذكار وظّفها لهم رضوان الله عليه.

وبوعي قلّ نظيره نجده يحدد نتيجة من لا ينتمي لوطنه بقوله (لا يفلح هنا ولا غادي)، ولنا أن ننظر لحال أهل تلك الطائفة المتحجرة المتخلّفة لنجد الواحد منهم يعيش (هنا) في هذه البلاد، وينتمي لأرض نجد (غادي)، فلا هو منا ولا منهم، فهل رأت الأمة من هذه الطائفة أي فلاح؟!

تعالوا يا مدعي السنة لتتعلموا من الإمام كيف تُفهم السنة وتُطبق، فجدُّه سيدنا رسول الله Õ علم البشرية حب الوطن والانتماء له، فقال عن بلده مكة المكرمة: «**ما أطيبَك من بلدٍ، وما أحبَّك إليّ**»، ولما أن هاجر إلى المدينة المنورة دعا: «**اللهم حبِّبْ إلينا المدينةَ كحُبِّنا مكةَ أو أشدَّ**»، بل وأحب حتى الجزئيات والتفاصيل، فـ «**أحد جبل يحبنا ونحبه**»، وتراب أرض الوطن بلسم شافي لسكانه «**بسم الله تربة أرضنا بريقة بعضنا يشفى**

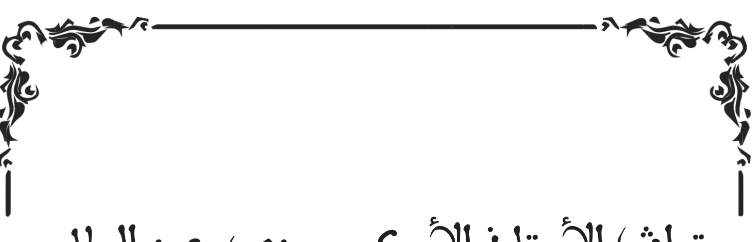
سقيمنا بإذن الله»، ونَسَبَ كبار أصحابه كلًّا لوطنه، فهذا بلال الحبشي، وذلك صهيب الرومي، وسلمان الفارسي، رضوان الله عليهم جميعًا.

لقد فهم الإمام السنة الشريفة كما يجب أن تُفهم وتُطبق، فانتمى لوطنه كما انتمى إليه صاحب السنة جده Õ ، وبعد كل هذا يأتي من يعيب علينا نعته بقطب رحى حياة البلاد وغوثها، ويدعونا لترك سنته سنة جده، لنتبع فكرًا صحراويًّا جامدًا لا حياة فيه، كله فُرقة وتكفير وتهجير باسم السنة والسلف.

ليبيا -يا هؤلاء- لا تزال تحب الإمام ويحبها، فقد ملكها بالحب فانصاعت له «بحذافيرها»، وكما أرادها «بلقاء» شديدة البياض ستكون بإذن الله، لا كما يريدها من يقف وراءكم ويدعمكم بأموال ذهبه الأسود.

ليبيا التي أسس لها الإمام في طرابلس «البلقاء»، ثم تبعه الشيخ السنوسي في الزاوية «البيضاء» في شرق البلاد، ورجال التصوف في جنوبها بزواياهم، كزاوية سيدي امحمد الزين في «الأبيض».

ليبيا ستنهض يومًا لتنفض عنها غبار صحراء نجد الدخيل، وتسفر بوجهها «الأسمر» الجميل الوضّاء الأصيل.



تراث الأستاذ الأكبر سيدي عبد السلام الأسمر أكبر مصادر ومراجع تاريخ ليبيا

تعاني ليبيا نقصًا حادًّا في مصادر ومراجع تاريخها المكتوب؛ فأقدمها «التذكار» للشيخ محمد بن غلبون (من رجال القرن 12هـ 18 ميلادي)، و«المنهل العذب»، و«نفحات النسرين والريحان» كلاهما للشيخ أحمد النائب (ت 1336هـ 1918م). وفي الواقع أنها غنية حد الثراء بمصدر يُعد من أعلى المصادر ثقة، وأقصد به الإمام التراث الشفوي بما فيه من تفاصيل وأحداث وأسماء أعلام ليبيين، وتوثيق لأنماط العيش والحياة الاجتماعية والثقافية من زوايا وأبعاد أهملتها المدونات التاريخية المكتوبة.

وينقل العلّامة القطعاني عن مصادر قديمة أن الإمام نظم «أكثر من 700 قصيدة عروضية باللغة العربية الفصحى، و400 مقطعة شعرية باللسان الدارج، و800 قصيدة على موازين سيدي الششتري، و500 قصيدة على موازين سيدي الجعراني، وآلاف

القصائد الملحونة»، ويؤكد إن هذا التراث هو «أكبر مرجع ليبي محفوظ للعلوم الإنسانية الليبية، ومع هذا لا أجرؤ على تسميته أكبر عالم أو أديب أو مؤرخ؛ لأنه بالفعل أكبر من هذه الصفات مجتمعة»[1]. وكلام شيخي وسيدي القطعاني حق لا مراء فيه، فهذا الإنتاج الضخم توفر على أهمية خاصة، لاسيما إذا عرفنا أن الإمام عاش قرنًا من الزمان، عاصر خلاله أحداثًا سياسية وتحولات اجتماعية وما يتصل بها من اقتصاد وثقافة فكر وغيرها، بالإضافة لكونها سِجْلًا مهمًا للأحداث التي اكتنفت جهوده لبناء مشروعه الإصلاحي بكل امتداداته في الداخل الليبي وفي الأقطار الإسلامية القريبة والبعيدة.

وتزيد أهمية تراث الإمام الشفوي، إذا ما انتبهنا الى ما يحدث في الأوساط البحثية من تراجعٍ سيطرة مدرسة النص والوثيقة في مناهج البحث التاريخي لصالح مدرسة قراءة المصادر البديلة وعلى رأسها التاريخ الشفوي، فقد عاد الاهتمام مؤخرًا بشكل كثيف بالأراشيف الشفوية القديمة، بل والتفكير في تطويرها بتسجيل شهادات الحاضر ليستمر رصيدها ويقويها كمادة مصدرية للفترات اللاحقة، وتبعًا لهذا الاهتمام تأسست

(1) موسوعة القطعاني، صفحة الكترونية، تاريخ الإدراج 3 مايو 2014م:
https://www.facebook.com/alqatani.encyclopedia/photos/a.330910403656535/619749238105982/

نظريات فرّعت علومًا جديدة كاجتماع المعرفة والتاريخ الاجتماعي وتاريخ الأفكار وغيرها الكثير، بدأت جزرًا منفصلة وها هي اليوم -لدى الآخر بالطبع- تتكامل لتنتج معارف يؤسس عليها من يعي أهمية التاريخ مستقبله. أما نحن فلا دور لنا سوى الاجترار والتقليد وترك ما بين أيدينا من نفائس وكنوز، والاهتبال بما ينتجه الآخر حتى في مناهج التفكير، فتأتي نتائج ما نكتب في خدمة أهداف الآخر وأغراضه الاستعمارية التي مزجها بكل سطر كتبه عن تاريخنا.

في عام 2021م تابع كل العالم أحداث «حي الشيخ جراح» في القدس الشريف، وكيف استطاع أهل القدس تحويل ضريح «الشيخ جراح» وزاويته إلى وثيقة تاريخية دامغة صدّت محاولات الاستيطان الصهيوني والتهويد، فقد انبرت الذاكرة المحلية لأهل القدس المزدحمة بالمرويات الشفوية طيلة 900 سنة عنه، لتفرض اسم «الشيخ حسام الدين بن عيسى الجراح»، تلميذ القطب الأعظم سيدي عبد القادر الجيلاني، قيمة وطنية في خطابات الساسة والقادة حول العالم ومحل اهتمام نشرات الأخبار، وأحبطت كل أشكال ومحاولات تحويل الحي إلى مستوطنة يهودية، وهو ما أدركه الصهاينة عندما سعوا لاستهداف ضريحه وزاويته القادرية.

وطالع العالم وقتها مئات القصص والأخبار عن الشيخ حسام الدين بن عيسى الجراح، لكن ما لم تنتبه له الأغلبية أن تلك الأخبار كان مصدرها الذاكرة المحلية بما تحمله من مرويات شفوية، فلو بحثنا في مصادر التاريخ المكتوبة لما عثرنا على أكثر من ستة أسطر في ترجمة الشيخ حسام الدين الجراح، أم عن الزاوية الجراحية ودورها فترجمته خالية من أي حديث عنها تمامًا، لكننا سنجد مئات الروايات التي يتناقلها أهل القدس حول الزاوية منذ قرون وإلى اليوم، ومن حلّ فيها ودرّس وتخرّج، ولا أدلّ على دور الزاوية العظيم من بقائها حتى اليوم رغم مرور تسعة قرون على تأسيسها.

الحقيقة أن جيراننا في أقطار إسلامية وعربية مجاورة خطوا خطوات مهمة لحفظ تاريخهم الشفوي غير المكتوب، فتجد بعضهم بادر إلى تسجيله منذ أن أعلنت منظمة اليونيسكو عن قائمة التراث اللامادي العالمي، كما فعلت الجزائر إذ سجلت الزاوية الشيخية وركب أولاد سيدي الشيخ وما حولهما من تراث غير مكتوب، وكذلك المغرب ومصر وغيرها، أما نحن فحالنا اليوم حال عقوق عجيب لأسلافنا وتراثهم رضوان الله عليهم.

ومن يحتج على قيمة وأهمية التراث الشفوي فليتذكر أن أهم مصادر ومراجع التاريخ الإنساني كُتبت من مصادر شفوية،

وأشهرها مدونة هيرودوت الذي وثّق فيها تاريخ أقطار وبلدان بعيدة لم يزرها من خلال مسموعاته عمن رآها وزارها، وأهم منه ما دونه علماء الإسلام في كتبه من المعارف والعلوم المتصلة بروايات وقراءات القرآن الكريم والحديث الشريف وغيرها عبر التواتر الشفوي وسلاسل الاسناد والرواية.

لقد توفرت في إرث الإمام الأسمر كل شروط الاهتمام بتراثه ليكون مصدرًا تاريخيًّا مهمًّا، فتجد فيه عملية النقل والتحقيق والتحليل والمقارنة، كما أنه رجل أجمعت الأمة الإسلامية على إمامته حتى أن العالم الحجازي سيدي عبد الرحمن بن علي الشريف المكي يقول في كتابه البحر الصغير عن الإمام: «ولو عاش بعد ذلك لاتخذه أهل المشرق والمغرب مذهبًا لعلو ذوقه»[1].

وتزيد أهمية تراث الإمام الشفوي إذا عرفنا أنه غطى قرنًا من الزمان، إذ ولد رضوان الله عليه عام 880هـ وتوفي عام 981هـ، وبذا فقد عاصر نهاية الفترة الحفصية ثم الاحتلال الإسباني ومنظمة فرسان القديس يوحنا والفترة العثمانية الأولى، فغطى تراثه الشفوي كل تلك الفترات.

---

(1) القطب الأنور، ص 183.

ويجب ألا ننتظر مما يعرف بالجامعات التي تغص بها بلادنا دون أي فائدة أن تجمع هذه الثروة التاريخية وتشكل الفرق البحثية لدراستها، فالواقع أن هذه الجامعات لا مدخلات وطنية فيها وبالتالي لا مخرجات، ما نشاهده من أعداد مهولة من خريجيها تلقي بهم كل عام في الطرقات والفضاءات في جريمة لم يشهد لها تاريخ البلاد مثيل، خير دليل، وما تزال تقتل شبابنا وتحولهم إلى كائنات شبه حية لا تنتج ولا تعرف حتى كيفية الاستهلاك.

وما دامت هذه الكيانات التي يطلق عليها زورًا اسم جامعات تحولت إلى واقع مفروض، فالسبيل لإنقاذ ما يمكن إنقاذه يكون بتجاوزها من خلال اطلاق هيئات علمية أهلية تقوم على أساس المبادرة كمراكز البحث والدراسات، وتتركز في المهمة الأساسية في هذا على زاوية الإمام بمدينة زليتن لإطلاق مركز بحثي يكون أساس جمعه تكوين الفرق لبدء عملية واسعة لجمع تراث الإمام الشوي بسرعة قسوى، ومن ثم المُضي في مراحل أخرى تتمثل في بناء منهج رصين وصارم في التعامل مع النصوص المجموعة لتمييز كلامه من الدخيل فيه، وإن كانت عملية معقدة إلا أنها من الأهمية بمكان، ثم الوصول الى مراحل الأرشفة وإنشاء مستودعات رقمية لإتاحته للباحثين.

تمظهرات التاريخ والجغرافيا في تراث الإمام الشفوي:

وسأعطي هنا أمثلة على أهمية هذا التراث وما يكتنزه من تفاصيل وصور وجوانب أهملتها المدونة التاريخية الكلاسيكية المنشغلة بأحد النخب السياسية والقادة وحواشيهم، وباعتبار كثرة منتَج الإمام الشعري سأقتصر على أمثل من بعض قصائده الشهيرة والمتداولة، كقصيدة سلسلة «الفروع»[1] التي أعتبرها من أهم الوثائق لا في التاريخ الليبي فحسب، بل مهمة لتاريخ أقطار مجاورة، لما تحمله في طياتها من مضامين على علاقة بالأعلام الجغرافية والتاريخية.

وكما أسلفنا الحديث فقصيدة سلسلة «الفروع» هي أطول قصائد الإمام إذ «تشتمل على ما يزيد عن 800 بيت من الشعر، تليها السلسلة الجوهرية أو الجوهرة على اختلاف في التسمية التي تبلغ أبياتها 551 بيتًا من الشعر»[2]، وبالإضافة إلى أن طولها

---

(1) تعرف عند السادة العروسية بتونس بسلسلة «الفزوع»، وبهذا الاسم نشر بعضًا من أبياتها:
- المؤرخ التونسي محمد بن مخلوف عددًا من أبياتها في كتابه «تنقيح روضة الأزهار»، ص 143 وما بعدها.
- الشيخ محمد البسكري في تحقيقه لـ «سفينة جمع البحور»، بالاشتراك مع د. محمد الحمادي، منشورات مركز الموسيقى العربية والمتوسيطة، تونس، ط1، 2023م، ص 41 وما بعدها.

(2) موسوعة القطعاني، ج1، ص 378.

وتغيُّر بحورها يساعدنا على الاطلاع على أغلب أغراض الإمام في أشعاره، فهي تكشف لنا عن لون تميّز به شعره عن أشعار غيره، بل وانفرد به حتى أصبح سمة في أغلب قصائده، وأعني الموسوعية والإحاطة في رصد أعلام الأمة الإسلامية، فكما يؤكد العلّامة القطعاني أن الإمام قام «وحده بمسح طبوغرافي شامل يحتاج لجانًا أكاديمية متخصصة ومؤسسات وأطنان من المراجع والوثائق وزمن وتدوين، لقد وثّق أسماء العلماء والمتصوفين وذي الصلاح الليبيين وحفظ هذه الأعلام في ذاكرة الأمة»[1].

١- التأريخ للأصول والمصادر المعرفية للمدارس العلمية:

ومما نبهنا عليه سيدي العلّامة القطعاني في مقاله «هويتنا

(1) مقال «هوية في فكر الشيخ عبد السلام الأسمر»، ضمن كتاب: سري للغاية، منشورات دار بشرى وكلثوم، طرابلس، 2018م، ص 9. والمقال من بين جهود العلّامة القطعاني في الكشف عن جوانب وأبعاد حياة الإمام الأسمر، ضمن عدد آخر من البحوث والكتاب، من بينها:
القطب الأنور عبد السلام الأسمر، دار الكتاب العربي، بنغازي ليبيا، الطبعة الثانية، 1993م.
المجتمع الليبي من خلال وصية الشيخ عبد السلام الأسمر، مبحث ضمن كتاب: مجالس الفقراء، مكتبة مكناس، طرابلس، 2000م، ص 107.
الشيخ عبد السلام الأسمر، ضمن كتاب: حراس العقيدة، دار بشرى وكلثوم، طرابلس، ط3 2016م، ص 16.
كتاب الطريقة العروسية، ضمن موسوعة القطعاني، ج1، ص 355، الذي حوى توثيقا لتاريخ الطريقة وأسانيدها وتراجم العشرات من رجالها، وأهمهم الإمام الأسمر، منذ تأسيسها وحتى عام 2000م.

في فكر الشيخ عبد السلام الأسمر» الذي يُعد أول دراسة تعتني بقضايا وأغراض شعر الإمام، وشرح فيه الكثير من مضامين العديد من أشعاره وأبان فيه عن جوانب من منهجه في التاريخ، أن الأعلام والشخصيات الذين يذكرهم الإمام في بيت واحد أو أبيات متوالية، مرتبطون بالعديد من الصلات كانتمائهم لمدرسة واحدة، وضرب على ذلك مثلا من قول الإمام في قصيدة «السلسلة الجوهرية»:

بابــن أبي العطــار بالطشــاني وبالنفاثــي وقضيــب البــانِ

وعلق على البيت بقوله: «وابن أبي العطار وقضيب البان متصوفان من خارج ليبيا من مدرسة تقول بمجاهدة النفس قيامًا وصيامًا وانقطاعًا لله تعالى، وتراه ذكر معهما بألمعية موافقة متصوفيْنِ ليبيَّيْنِ من تاجورا من المدرسة الصوفية نفسها وهما: الشيخ علي الطشاني وتلميذه الشيخ عبد الكريم النفاثي»[1].

وسيرًا على نهج سيدي القطعاني، سأختار بعض الأبيات من قصيدة سلسلة «الفروع» لرصد ما فيها من معالم ملامح يمكن البناء عليها لاستخلاص منهجه في دراسة التاريخ وغاياته، ومفهوم التاريخ لديه واشكالياته، ومصادره وموارده، ومنها قوله:

---

(1) هويتنا في فكر الشيخ عبد السلام الأسمر، ضمن كتاب «سري للغاية»، ص 7.

أنـــا نـــادي الـسـقـطـي وسـيـــدي وبـومـنـديـل
مــع رجـــال الـســاحـل وسـيـدي ابـن سـلـطـان[1]

ففي هذه الأبيات ما يشير الى قصد الإمام توثيق وربط صلات مدارس التصوف المغاربي بنظائرها في مدارس التصوف بالمشرق الإسلامي، وهو هنا يربط بين المضمون الصوفي الفكري للمدرسة الصوفية التونسية بأصولها القديمة في تاريخ التصوف، فسيدي بومنديل من أعلام التصوف في تونس، هجر ملاذَّ الدنيا بعد أن ترك دكانه الذي كان يتوسط سوق حاضرة تونس المُقام حوله ضريح الحالي، ودخل في سياحة طويلة أكثرها عبر الساحل التونسي، وتقريبا هي ذات التفاصيل التي تحولت فيها حياة السري السقطي الذي يُعدّ أبزر الشخصيات التي ظهرت معها سياحات سواحل البحر في تاريخ التصوف، أما وجود سيدي ابن سلطان خديم الإمام الشاذلي، واسمه أبو العزايم ماضي بن سلطان، مع سيدي السقطي وسيدي بومنديل في ذات الأبيات، فيبدو أن الإمام أراد بيان ثمرات السياحة الساحلية التي تظهر في أشهر الوقائع التي تُروى عن مناقب ابن سلطان، حين لجأ إلى ساحل بحر الإسكندرية وامتحن خلالها بالعديد من

(1) سفينة جمع البحور، ص 57، 58.

الوقائع انتهت بتحصيله لمعارف صوفية عالية. إذًا أصّل الإمام في هذين البيتين لأصل من أصول مدرسة التصوف في تونس القديمة من خلال العلاقة بين سيدي بومنديل وسيدي السري الصوفي المشرقي الشهير، ويبدو أن من بين مقاصد الإمام في البيتين أيضا رفع الغربة عن المدرسة التونسية، فنبّه على ارتباطها بمصدر شاذلي من بين مصادرها وهي شخصية سيدي ماضي بن سلطان.

واهتمام الإمام بقضية التأصيل للمدرسة الصوفية التونسية مرتبط بالطريقة العروسية التي ينتمي إليها ويُعد هو مجددها الأكبر، فقد انشغل بهذه القضية في العشرات من الأبيات في قصائده الأخرى، ربط فيها بين تصوف سيدي أحمد بن عروس مؤسس الطريقة العروسية، وشيخه فتح الله العجمي الذي قدم إلى تونس من خرسان، وبين أقطاب الطريقة الشاذلية كسيدي الجليزي وسيدي ماضي بن سلطان وسيدي منصور بن جردان وسيدي ضيف الله القصوري، وغيرهم الكثير، وبل من خلال الشخصيات الليبية العروسية والشاذلية أيضًا، كما في قوله:

يا بسكري بالله احضر أنت والأصفر
عـــبـــد الـــنـــبـــي زيـــــن الأنــــــوار

والبسكري هو الشيخ عبد الهادي البسكري من كبار رجال الطريقة العروسية، كما أنه أخذ العلم عن الإمام زرُّوق الذي كانت

تربطه صلات معرفية وصوفية كبيرة بالشيخ عبد النبي الأصفر أحد أعلام التصوف الشاذلي في ليبيا.

كذلك لا بد من التنبيه على أمر هام يتعلق بشخصية الإمام، وهو أنه من بين أهم الشخصيات الصوفية في التاريخ الإسلامي التي كان لها الدور الأكبر والفاعل في تجديد التصوف بنقله من مرحلة مدرسة الصبر التي يمثلها الإمامان: الغزالي والجيلاني، إلى مرحلة مدرسة الشكر التي يمثلها: الإمام الشاذلي، فعلى الرغم من أنه ترجم بشكل واضح في وصيته الكبرى للشخصيات الصوفية المشرقية التي تمثل سلسلة سند الطريقة العروسية، كالشيخ فتح الله العجمي[1]، والشيخ صدر الدين الناكوري[2]، والشيخ نصير الدين الأودهي[3]، والشيخ فريد الدين شكركنجي[4]، إلا أنه نبّه في ذات الوقت على إقبال مؤسسي الطريقة العروسية في تونس على الأخذ عن رجال الطريقة الشاذلية والتعرّف على منهجهم بشكل مبكر.

ورغم تلك العلاقة القديمة التي ربطت الطريقة العروسية بالطريقة الشاذلية، إلا أن تجديدها وفق المنهج الشاذلي بشكل

(1) الوصية الكبرى، ص 86.
(2) المصدر نفسه، ص 87.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، ص 88.

كامل لم يتم إلا على يد الإمام، فحتى عهد أستاذه الدوكالي لم تكن الشاذلية معروفة بليبيا، كما يؤكده هو في قوله: «لم أعرف بمدينة طرابلس وسواحلها وقراها شاذليًّا إلا زرُّوق وتلامذته»[1].

ولذا يُعد الإمام من أبرز شخصيات الطريقة العروسية على وجه الخصوص، والمغاربية والإسلامية على وجه العموم، التي عملت على تجديد التصوف بنقله من مدرسة الصبر إلى مدرسة الشكر، وهو خلاف ما تحدثنا عنه الدراسات الصوفية والتاريخية في المغرب العربي من أن نقلة التصوف الكبيرة إلى المنهج الشاذلي تمت في القرن الثالث عشر على يد الامام العربي الدرقاوي.

٢ - التأريخ للأعلام الجغرافية:

ومن الجوانب المهمة التي يجب أن يُعتنى بها ضمن جهود رصد منهج الإمام وطريقته في دراسة وتدوين التاريخ، وعيه الكبير بأهمية الجغرافيا وتوثيق أسماء المناطق ومدافن الصالحين وتحديدها بدقة، وهو ما نبّه عليه العلّامة القطعاني عند تحليله لأحد الأبيات، يقول فيه الإمام:

سيدي المصري في المنشية والقديدي في فزان[2]

(1) المصدر نفسه، ص 68.

(2) هويتنا في فكر الشيخ عبد السلام الأسمر، ص 7.

ويلاحظ في طريقة الإمام في التأريخ بالجغرافيا أنه يؤرخ للمناطق والمدن من زاوية التأريخ الفكري والثقافي من خلال ربطها بالشخصيات الصوفية للدلالة على أنهم مركز الأثر والنمو المعرفي فيها، وهو ما نفهمه أيضًا من عنايته بتحديد مواقع أضرحة متصوفة هذه المناطق والمدن كدليل ثقافي أركيولوجي يعكس حقيقة حفظ السكان لمكانة تلك الشخصيات والتأكيد على تأثيرهم الأساسي، والأمثلة في ذلك تخرج عن الحصر، كوصف الشيخ الكلاعي في أكثر من قصيدة بـ «شيخ المدينة»، وهو محمد الكلاعي المحدث الصوفي نزيل تونس والمتوفَّى بها نحو عام 693هـ، وصاحب المؤلفات الصوفية العديدة التي تُعد من أهم الأصول والمصادر التي دار حولها الفكر لدى صوفية تونس، وكذلك وصفه لسيدي سالم المشاط في العديد من قصائده بـ «سلطان المدينة»، والمشاط هو الصوفي الطرابلسي الذي بنى مسجدًا في وسط طرابلس وتحول مع الوقت إلى مدرسة علمية صوفية من أهم مدارس المغرب العربي، ففيه درست شخصيات علمية لها وزنها وثقلها كالشيخ عبد السلام بن عثمان التاجوري المؤرخ والعالم الطرابلسي المعروف، وعالم القراءات المعمر الشيخ محمد علي خضر الطرابلسي[1]، بل وصل أثر هذه المدرسة

---

(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 335.

إلى أقصى المغرب العربي، حتى طغت على معالم مدينة طرابلس وتحولت لمحطة مهمة ينزل عندها العلماء المغاربة وركب الحجيج المغاربي، ويكشف العلّامة القطعاني عن جانب من جوانب التميز والإبداع والتفرّد عند الإمام المشاط يتعلق بريادته وسابقيته في: «العناية بالأطفال الأيتام منهم خصوصًا على مستوى ليبيا، وبدراستك لحدبه وبره وإحسانه بالشيخ محمد الخروبي في يتمه صغيرًا سيتضح لك هذا جليًّا»[1].

ويمكننا القول بأن الإمام أبرز علماء الأمة الإسلامية عناية واشتغالًا بل وسابقية أيضًا بما يعرف اليوم بالجغرافية الثقافية والحضارية التي تربط بين الثقافة والمكان، فالشخصيات التي اختار ذكرها ونسبها إلى مناطقها هي في الواقع تمثل تجارب معرفية في تاريخ تلك المناطق والمدن بشكل خاص، وفي التاريخ الفكري الصوفي الإسلامي بشكل عام، وأمثلة هذا النوع من التأريخ الذي يجمع فيه الإمام بين الأعلام الجغرافية والتاريخية تخرج عن الحصر، فقلّما نجده يذكر شخصية إلا وينسبها لمنطقتها، لكن وما دمنا نتحدث عن سلسلة «الفروع» التي اعتنى فيها بالتأريخ للشخصيات الصوفية التونسية، يمكننا الاستشهاد ببعض أبياتها التي كرر فيها ذكر «سيدي ضيف الله»،

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 336.

و«سيدي حزر الله» وبلدتهما «الكاف» في الجنوب التونسي، والأول هو سيدي ضيف الله القصوري هاجر بأمر من شيخه سيدي ابن عروس الى أخيه سيدي حرز الله الذي يُعد من أبرز أعلام منطقة الكاف.

وفي مؤشر واضح لدرايته الواسعة بتاريخ التصوف الإسلامي، نجده في بعض الأحيان لا يخص رجال مُدن ومناطق أخرى بالذكر، بل يُجْملهم في صيغة عمومية بنسبتهم إلى مناطقهم، وعند البحث والتقصّي في بطون كتب التاريخ نجد أن تلك المناطق كانت فيها الشخصيات الصوفية المكوّن الأساسي لتاريخها، كحديثه عن «رجال المصامدة»، ومصمودة في المغرب من معاقل التصوف المعروفة في التاريخ المغاربي، ورجال «الدخلة» وهي منطقة ضمن نطاق قليبية بتونس كان لرجالها دور صوفي بارز، وبها جبل سيدي عبد الرحمن المقصود بالزيارة، ومن دخلات تونس «دخلة معاوين» التي أكثر الإمام من ذكر رجالها بشكل عام دون تخصيص اسم منهم لانتمائهم فيما يبدو لمدرسة صوفية واحدة.

أما في البيئات العلمية ومراكزها الكبيرة التي تتعدد فيها مدارس الفكر والتصوف، فنجده يحدد مكان ضريح الشخصية الصوفية فيها بدقة أكثر، ليبين أنها ذات أثر مميز تنفرد فيه عن

غيرها ليحفظ لها مكانها ودورها في تاريخ تلك المراكز، كقوله عند ذكره للشيخ أحمد أبي تليس أحد أبرز رجال السند العروسي في تونس:

أحمد بوتليس مدفعه هاوي
في وسط صبره سره فاح[1]

و«صبره» حي بالقيروان، ويعرف الآن باسم حي المنصورية، وهو الحي الذي نشط فيه الشيخ أبو تليس وعقد فيه حلقاته العلمية والصوفية، وقريبًا منه دُفن حيث لا يزال ضريحه هناك.

ويلاحظ في طريقة سبك وصياغة الإمام لأبيات قصائده عنايته بالربط بين الشخصيات والمناطق والمنتج العلمي حتى وإن تباعدت المسافات المكانية والزمانية بين الشخصيات والمناطق، ولعل المشتغلين بالتاريخ والأدب والعلوم المتصلة بالشخصيات وفكرها تهتم بهذا الجانب، ومنه قوله:

عيبي على النجار والشاطبي ومشايخ القبلة
ورجال جبل الطار يأتوا بخيولهم عجلة

والنجار في الأغلب هو الشيخ الكلاعي السابق ذكره، فهو يعرف أيضا بالنجار القرطبي نزيل تونس، والشاطبي في الأغلب

(1) جمع سفينة البحور، ص 394

هو إبراهيم بن موسى صاحب «الموافقات»، والأول من قرطبة والثاني من شاطبة، وكلاهما مناطق بالأندلس تقع قريبة من جبل طارق الذي يعرف محليًّا عند الإسبان بـ «جبل الطار»، أما ربطهما بـ «مشايخ القبلة»، والقبلة منطقة تعرف اليوم باسم الجفرة في ليبيا، فلوجود جبل قريب من سوكنة بالجفرة يعرف باسم «جبل الطار»، وبتقديري أن مزيد البحث والتنقيب في المنتَج العلمي لعلماء منطقة القبلة الليبية ومقارنته بمنتج النجار والشاطبي سيُظهر علاقة وثيقة بينهما، ويتبين بعدها أن من أغراض أشعار الإمام توثيق الصلات بين المدارس العلمية والتنبيه على وجود اتصالات تتجاوز مستوى الجوار المكاني والمعاصرة الزمنية.

ويجب أن نشير إلى أن أهمية الوحدة الخاصة في أبيات قصائد الإمام من خلال جمعها لشخصيات وافدة على بعض المناطق لصحبة متصوفيها والأخذ عنهم، أو شخصيات كان سبب وفودها على بعض المناطق لبناء زوايا صوفية فيها؛ كونها تكشف لنا عن مراكز التأثير الثقافي من خلال تلك الشخصيات التي تمثل نقاط تقاطع بين الثقافات المستقرة وقتها والجديدة عليها، كما أنها تعرفنا بالزمن الذي ارتبطت فيه الثقافات وأنماط الحياة والتفكير والعيش المستقرة بالجديدة الوافدة مع الصوفي الوافد في منطقته.

ويحتاج تقصي أسماء الأعلام التاريخية والجغرافية في قصائد الإمام جهودًا كبيرة، لكن دراستها دراسة عميقة أقل ما يستفاد منه، بناء خارطة عامة تقترح مشهدًا ثقافيًّا وفكريًّا متنقلًا في نشاطه عبر المناطق والفترات التاريخية، فالإضافة للمدارس العلمية في الحواضر الكبرى تُبرِزُ تلك الخارطة المقترحة مدارس أخرى همّش التاريخ دورها، وانحصر أثر اعلامها ووجودها مع مرور الزمن في مجرد زيارات موسمية يقوم عليها السكان المحيطون بها، كما تفيد تلك الخارطة أيضًا في التعرّف على حقول معرفية في مدارس الحواضر الكبرى من خلال الشخصيات التي برزت فيها أو حولها، غير الحقول المعروف اشتغال تلك المدارس بها كالعقيدة والفقه والأصول واللغة وغيرها، ومشاركة الصوفيين في حفظها والتأليف فيها، في انعكاس واضح لاشتغال الإمام على قضية إزاحة فكرة حصر التصوف في التعبُّد والتنسُّك بالانعزال، لصالح فكرة التصوف المشارك في الحياة العامة بقصد المساهمة في دفع الأدوار الحضارية في مسيرة التطور والحركة.

وليست الأمثلة التي سقناها تعني تركز الإنتاج الشعري للإمام على ليبيا وتونس والمغرب العربي، فقصائده تضمنت شخصيات وأعلام من كامل بقاع العالم الإسلامي شرقًا وغربًا،

بل حتى الأعاجم الذين حوت قصيدة «السلسلة الجوهرية» العشرات منهم.

وفي الحقيقة فإن الفضل يعود للإمام في التأريخ للكثير من الشخصيات وتوثيق أسمائها ومناطق تواجدها وتأثيرها، فعلى الرغم من شهرة بعضها إلا أن أكثرها غابت المعلومات عنها في طيات مجهول التاريخ الفكري والثقافي الإسلامي، ولولا أن وثقها لنا ما سمعنا بها أصلًا.

ويتصل حديثنا هنا عن التراث الشفوي للإمام بالمبحث اللاحق والخاص بمكتبته وتراثه المكتوب، فلو استخرجنا تراجم الشخصيات التي ذكرها في قصائده من مصادرها لعرفنا أن كتب التراجم والطبقات أخذت حيِّزًا كبيرًا من مكتبته الخاصة، والأهم أننا عن استخراجنا لتراجم تلك الشخصيات سنكتشف أن مطالعات الإمام حول تاريخ الأمة ومفكريها وقادتها أوسع بكثير مما ذكرته كتب التراجم والطبقات عنهم، ودليله ما ذكرناه عند الحديث عن قضية الانتماءات الفكرية والروابط الصوفية والثقافية بين شخصيات قصائد الإمام، فمثل هذا الجانب لم تذكره كتب التراجم وإنما يستسقيه المفكر والعالم من قراءاته لتلك الكتب وغيرها من كتب المعارف الأخرى المساعدة ككتب الجغرافيا مثلا.

٣ - تاريخ «القهوة» في طرابلس والإمام الدهماني:

ومما يستفاد من القراءات المعمقة المطلوبة في تراث الإمام، رصد صور وتفاصيل عن حياة الناس والمجتمع، خصوصًا الجوانب التي أهملتها مدونات التاريخ التقليدية التي أغرقت في تفصيل تفاصيل حياة الساسة والحاكم وشؤون البلاط، وأذكّر هنا بالدراسة التي أجراها العلّامة القطعاني حول وصية الإمام الصغرى، وما استخرج فيها من صور حياة المجتمع الليبي المتصلة بأفراحه وأحزانه وألبِسَتِه، والفِرَق الإسلامية والأقليات، والمِهَن والحِرَف والأوبئة والمرأة، ومؤسسات التعليم وطرقها وكتبها واللغة والتجارة والإقتصاد، وقد أسلفنا ذكرها وقلنا إنها نشرت معنونة بـ «المجتمع الليبي من خلال وصية سيدي عبد السلام الأسمر»[1].

والواقع أن تراث الإمام غني حد الثراء بتفاصيل حياة الناس والمجتمع، ما يجعله كما أسلفنا مصدرًا مهمًا من مصادر تاريخنا، لكن ما يجب أن التنبيه عليه هنا هو شخصية المؤرخ كونه صوفي، والمقصد أن رصد الإمام لتفاصيل دقيقة في حياة الناس دليل عملي على أن الصوفيين لم يعيشوا في عزلة عن مجتمعاتهم

---

(1) المجتمع الليبي من خلال وصية الشيخ عبد السلام الأسمر، مبحث ضمن كتاب: مجالس الفقراء، مكتبة مكناس، طرابلس، 2000م، ص 107.

بل شاركوا في بشكل فاعل فيها الدفع بها وتطويرها، ومن الأمثلة التي يمكن الحديث حولها في هذا الجانب أن عنايتهم بالإصلاح بلغت مدى بعيدًا إلى حد الاهتمام برفع مستوى الذوق والجماليات وإشاعتها كثقافة مجتمعية.

وشراب «القهوة» حظي باحترام ورعاية السادة الصوفية، وأولهم الإمام الذي اهتم بالتأريخ لها وتوثيقها في قصائده، لكن قبل ذلك لا بد من تقديم سريع لفهم خلفيات وصول شراب «القهوة» إلى طرابلس وعلاقة السادة الصوفية به.

ولي قصة مع القهوة وعلاقة طرابلس بها، ترجع الى أيام التدريبات التي كنت أتلقاها على يد أستاذي العلّامة القطعاني -جزاه الله عنا الخير كله- في مناهج القراءة الصحيحة لمصادر التاريخ وطرق البحث فيها عن كل ما هو ليبي أو يتصل بليبيا، فالمعروف أن هذا الجانب محور اهتمام سيدي العلامة القطعاني الأول في التاريخ الليبي، وقتها أكثر أنني وقعتُ على صلة تربط قطب التصوف اليمني أبا بكر العيدروس، بالصوفي الطرابلسي الشيخ محمد بن أحمد الدهماني، حيث اهتم العيدروس بالتأريخ للدهماني كونه من بين أقطاب التصوف الذين التقاهم ولبس منهم الخرقة الصوفية، إذ يقول في أحد كتبه: «ألبسني الشيخ الفقه

الصوفي الولي، الصالح العارف الزاهد المالكي، جمال الدين محمد بن أحمد الدهماني المغربي القيرواني الطرابلسي حين إيابه وذلك بتاريخ شهر المحرم الحرام سنة أربع وتسع مئة»[1].

وضمن تفاصيل تلك العلاقة بين الدهماني والعيدروس كنت أبحث عن إمكانية معرفة طرابلس للقهوة في وقت مبكر من اكتشافها على يد العيدروس، كما هو معروف في تاريخ القهوة، فحثني سيدي القطعاني على المواصلة في البحث وذكر لي أن السادة الشاذلية لهم عناية بالقهوة حتى أنهم يسمونها في ليبيا بـ «الشاذلية»، كما أنني أعرف أن من عادة سيدي القطعاني شرب القهوة في مكناس كلما زار ضريح الشيخ الكامل محمد بن عيسى، مؤسس الطريقة العيساوية الشاذلية، ويحث مريديه على ذلك، وأنا شربتها معه في مكناس عندما كنت في معيته لزيارة الشيخ الكامل عام 2014م.

وتعود تلك العلاقة الخاصة بين الشاذليين والقهوة إلى ما ترويه كتب سيرة القطب العيدروس من أنه اكتشف أن حبوب شجرة البُنّ ساعدته على السهر ونشطته للعبادة عندما اقتات منها،

(1) الجزء اللطيف في علم التحكيم الشريف، ص 491، طبع الكتاب بذيل ديوان العيدروس المسمى: محجة السالك وحجة الناسك، دار الحاوي للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011م.

فاتخذ منها مشروبًا وأرشد أتباعه إلى تناوله، بل وينسب إليه كتاب عنوانه (اصطفاء الصفوة لتصفية القهوة)، مفتتحه: «وبعد، فإن حضرة الشراب القدوس، المكمّل المربّي للنفوس، الذي يتنافس فيه المتنافسون، ويهتدي به السالكون، ويصل به المنقطعون، شراب أولي الصفوة، المسمّى بلسان الحضرة: قهوة»، تضمن مناقشات واسعة لآراء بعض الفقهاء الذين حرّموا شرب القهوة، وكذلك ذكرًا لمنافعها، ومديح الشعراء فيها.

وكنت أسجل أي شيء يتعلق بالقهوة في التاريخ الليبي، حتى وقعت على أبيات للإمام الأسمر تؤكد ما كنت أعتقده من وجود علاقة بين الدهماني شيخ العيدروس والقهوة، ومنها وقوله:

فزعوا الدهماني يمزجوا بالقهوة[1]

والمعروف كما أسلفنا أن الامام يقرن الشخصيات التي يذكرها بأمر يتعلق بها، بالإضافة لما نعرفه من علاقة الدهماني بالعيدروس مكتشف القهوة، كما أن الإمام أرّخ في هذا البيت لزمن دخول القهوة ومعرفة الطرابلسيين لها بداية من القرن العاشر الذي عاش فيه الدهماني.

(1) جمع سفينة البحور، ص 49

ومن المؤكد أن شرب القهوة وإعدادها شاع من خلال مجالس الدهماني، فيبدو أن مجالسه كان يتخللها تنازل القهوة حتى أنها أصبحت تتميز بها إلى حد الشهرة والتميز، وما إقران القهوة باستغاثته بالإمام بالدهماني إلا دليل على ذلك.

وليس الإمام ممن يذكر شيئًا ويؤرخ له قبل أن يعرف كل ما يتصل به من مسمى وأصوله واستعماله اصطلاحًا، فدون شك بحث في معنى اسم «القهوة» وسبب التسمية، فهي من أسماء الخمر في الأصل واطلاقها على المشروب المستخلص من حبوب البن لشدة تأثيره في الرأس، ولذا استخدمها للتعبير عن معاني الأذواق الصوفية رفقة التعبير المعتاد بالخمر، ففي بعض أشعاره:

هـم الـرجـال يخمر مـن طيب القهوة
اقـرب تنال وجههم بالقلب تضوى[1].

ودون شك فمقاربة مثل هذه المعاني لا يكون إلا بشيء معروف ومتداول لدى المتلقي، إذ أن خطابه في قصائده كان موجهًا لكافة شرائح المجتمع، ما يفهم من ذلك شيوع القهوة وشرابها واستخدامها في عصر الإمام.

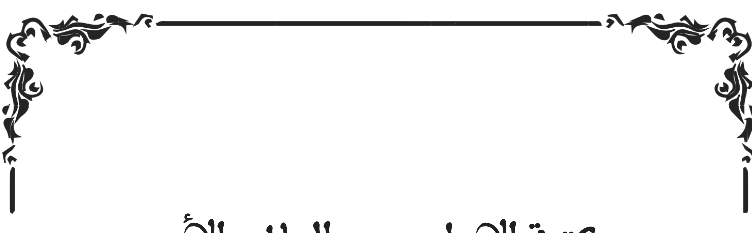
---

(1) المصدر نفسه، ص 321.

والشيخ الدهماني هو أحمد «الذي قدم من القيروان بأسرته إلى طرابلس وبها أنشأ زاوية، وما زال محل زاويته يعرف بزاوية الدهماني بطرابلس إلى اليوم أما الزاوية نفسها فما عاد لها وجود، وارتحل الشيخ أحمد الدهماني إلى القاهرة وبها توفي»[1]، عام 893هـ، وغني عن البيان أن ابنه محمد الذي التقاه العيدروس ولبس على يديه الخرقة الصوفية من بين أفراد أسرته الذين حلُّوا بطرابلس وأسسوا فيها زاوية، ورغم مهاجرة الأسرة إلى القاهرة إلا أن صِلَاتها بالزاوية من الواضح أنها استمرت، خصوصًا من خلال تلاميذ الشيخ الدهماني، الذي تنسب إليه الطريقة الدهمانية الشاذلية، ومن أشهرهم الشيخ محمد الخطاب دفين زاويته بتاجوراء والمتوفى عام 945هـ.

ولا يزال الحي الذي تقع فيه الزاوية التي أسسها الشيخ أحمد الدهماني بطرابلس، يعرف حتى اليوم بحي «زاوية الدهماني»، بل هو من أكبر وأشهر أحياء طرابلس.

(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 420.



مكتبة الإمام عبد السلام الأسمر وازدهار حركة النسخ والنشر

والحديث عن تراث الإمام والشفوي يقودنا إلى قضية من الواجب إماطة اللثام حولها، وتتعلق بتراثه المكتوب، وهي قضية تتصل أيضًا بقضية أخرى أرى أنها من الأهمية بمكان وتحتاج لتكثيف العمل حولها، وأعني بها قضية حركة نسخ ونشر الكتب التي أحدثها الإمام في زاويته وازدهرت على يديه.

والواقع أنني لا أهدف من خلال حديثي هذا إلى الكشف التام لخبايا هذه الجوانب والقضايا، وإنما هدفي توجيه الأنظار وإيقاظ العقول وأقلام الباحثين الجادين إلى ما أؤكد عليه دومًا من أن الإمام محطة رئيسة من محطات التاريخ الثقافي والعلمي في تاريخ البلاد، إن لم يكن أهمها وأكبرها.

واتفقت كل المصادر على ضياع تراث الإمام المكتوب في حادثة حَرْق يحيى السويدي، حليف فرسان القديس يوحنا، مكتبةَ

الزاوية أثناء هجومه عليها وكان بها 500 مجلد، ويبدو أن حرق المكتبة كان أحد الأهداف الأساسية لحملة السويدي المدعومة من حلفائه فرسان القديس يوحنا؛ كونها تمثّل مستودع الأصول الفكرية لمشروع الإمام، ولذا أمعن السويدي في تعديه على المكتبة بالحرق حتى أن الحفيدي -أحد تلاميذه الإمام- قال: «لم يبقَ من ذلك إلا ما تحيلنا عليه»[1].

ويبدو أن الأمر كان قاسيًا على تلاميذ وخلفاء الإمام؛ ولذا لم ذكروا في كتبهم التي ألفوها في سير الإمام من تفاصيل الاعتداء على الزاوية إلا حرق المكتبة وقتل عدد من علمائها، دون التفصيل في الأضرار التي لحقت بالمنشآت الأخرى للزاوية.

لكن كل ذلك يجب ألا يثنينا عن البحث والتقصّي في مظانّ وخزائن الكتب، فلعل بعض مؤلفاته نسخها تلاميذه واحتفظوا بها في تَرِكَاتهم الخاصة، فقبل سنوات قليلة عُثِر على نسخة من كتاب «النور النائر» الذي ألفه الشيخ سالم السنهوري في سيرة أستاذه الإمام، في خزائن مخطوطات آل الحضيري بسبها، والسبب في وجودها في خزائن أسرة آل الحضيري يعود في تقديري الى العلاقة الوطيدة التي ربطت بين الشيخ علي الحضيري والشيخ

(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 447.

السنهوري، حيث يُعد الحضيري من تلاميذ السنهوري المقربين حتى أنه تزوج ابنته السيدة زبيدة، وأنجبت له ابنا سماه على اسم شيخه[1]، فيبدو أن الحضيري استنسخ نسخة من «النور النائر» وأبقاها في تَرِكته وحافظت عليها الأسرة فيما بعد[2].

وبالتوازي يجب أن تتكثف عمليات بحثية أخرى تقوم على قراءة المتوفر من كتب سيرة الإمام، لاستخلاص كل ما يتعلق مكتبة وكتب الإمام، للكشف عن بعض جوانبها المهمة، ولأضرب أمثلة على ذلك بشكل واضح ولأهمية القضية أيضًا، سأقسم حديثي في هذا الجانب إلى: مكتبة الإمام الأسمر، حركة النسخ والنشر.

أولًا- مكتبة الإمام الأسمر:

بتتبع ما كتبه الإمام في وصاياه ورسائله، وإجراء عملية استخراج مصادره وموارده التي اعتمد عليها ونقل منها، نكتشف غِنًى وثراءً في مكتبته الخاصة، لا يتوقف عند اقتنائه لمصادر ومراجع ومؤلفات تخصصات علمية معينة، بل مؤلفات في

---

(1) موسوعة القطعاني، ج2، ص 54.

(2) علمت مؤخرًا أن صديقنا الفاضل الشيخ علي جوان يقوم على تحقيق كتاب النور النائر، فجزاه الله خيرًا ووفقه ونفع بجهوده.

مختلف ميادين ومجالات وموضوعات العلوم المختلفة، ما يعكس لنا سعة ثقافته وريادة في شخصيته العلمية.

وقبل إجراء عملية رصد مصادر الإمام وموارده في تراثه المكتوب لنتمكن من بناء قائمة، ولو بشكل أولي، لمحتويات مكتبته الخاصة، يبدو أنه من المفيد العودة للحديث عن عوامل تشكل شخصيته العلمية والثقافية، ومنها دور المكتبات في تغذية ثقافته وتوسيع دائرة معارفه، وأولها مكتبة مدرسة أسرته التي كان عمه الشيخ أحمد الفيتوري قائمًا عليها[1]، فعلوم «النحو والمنطق والتوحيد والفقه»[2] التي درسها على عمه في هذه المدرسة يستلزم وجود كتبها لدراستها، ويبدو أن مكتبة مدرسة الأسرة كانت غنية بالكتب في شتى التخصصات، فعمه، شيخ هذه المدرسة، «كان له خبرة في الشعر الجائز وموازينه كأنه كعب بن زهير وحسان بن ثابت»[3]، ورجل خبير مثله لا بد وأنه كان حريصًا على أن يكون بمكتبة مدرسته كتب الأدب والشعر وفنونه كالعروض والبلاغة والنحو وغيرها، ولعل من بينها ديوانا كعب بن زهير وحسان بن

(1) تقدم الحديث عن هذه المدرسة في المقالة الأولى من هذا الكتاب «مجدد القرن العاشر الهجري سيدي عبد السلام الأسمر».

(2) الأنوار السنية، ص 17.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ثابت، واطلع عليهما الإمام حتى استطاع المقارنة بين شعره وشعر كعب وحسان، كما أنه اطلع على كتب فنون النحو والعروض حتى استطاع الحكم بأن عمه ذا خبرة بالشعر موازينه.

والواقع أن الشواهد كثيرة على اطلاع الإمام على مكتبات عصره والاستفادة منها، سواء مكتبات أساتذته أو معاصريه، منها نُقُوله الكثيرة والمطولة في رسائله ووصاياه عن شيخه الدوكالي، وشيخ شيخه فتح الله أبي راس، والشيخ عمر الجزائري صاحب كتاب «ابتسام الغروس»، والشيخ فتح الله العجمي، بل وأشياخ طريقته الأوائل، كالدينوري والأودهي وغيرهم، وإن افترضنا أنه ينقل عن شيخيه الدوكالي وأبي راس بالسماع باعتبار اجتماعه بهما، فماذا عمن لم يعاصرهم، وبالتالي لا شك أنه اطلع على مكتوبات ومدونات ومؤلفات رجال الطريقة في مكتبتي أستاذيه الدوكالي وأبي راس، ومما يدعم ذلك أنه حدثنا عن اطلاعه على كتاب ألّفه أستاذه الدوكالي في مناقب شيخه فتح الله أبي راس «وهي نحو العشرة كراريس»[1]، والأكثر وضوحًا للدلالة على نقله عن كتب أساتذته التي أودعوها مكتباتهم، قوله في أحد المواضع بعد أن نقل كلامًا مطولًا للإمام الشاذلي: «نقلت ذلك

(1) الوصية الكبرى، 76.

من خط شيخنا الدوكالي»[1]. ولا بد وأنه قرأ في مكتبة أستاذه الدوكالي الكثير من كتب المطولات في جُلّ العلوم، وسبق وأن أشرنا إلى نقل العلّامة القطعاني عن الإمام في كتابه «العظمة في التحدث بالنعمة»، أنه درس على أستاذه في زاويته بمسلاته: «المختصر والرسالة ومقدمة الإمام الأشعري في علم التوحيد»، ودراستها قطعًا لا تكون إلا بتوفر كتبها.

وفي نص آخر ما يفيد من أنه استفاد بشكل واسع من مكتبة شيخ شيخه أبي راس القيرواني، إذ يقول وهو يؤكد على محبة الشيخ عمر الجزائري: «وهو من تلامذة شيخنا ابن عروس وله كتب كثيرة في مناقب شيخه وفي المعقول وفي علم الحساب والمنطق وغيرهم، رأيناها عند شيحنا أبي راس رضي الله عنه وتكررت بين يدي العلماء وفيها كلام لم يتكلم به أحد من أهل المشرق ولا من أهل المغرب»[2]، وعلاوة على ما يفهم من امتلاك الشيخ أبي راس مكتبة عامرة واطلاع الأسمر عليها، تفيد إشارته لتكرر كتب الشيخ الجزائري بين يدي العلماء متابعة الإمام للأوساط العلمية وما يتداول فيها، أما قوله: «إن بها كلاما لم يتكلم به أهل المشرق والمغرب» فهو دال بوضوح على سعة اطلاع الإمام

(1) رسائل الأسمر لمريديه، 252.

(2) الوصية الكبرى، ص 60.

ودرايته بما كتب في المعقول والحساب والمنطق من مؤلفات علماء الإسلام في المشرق والمغرب حتى قارن بين كلامهم وبين ما في كتب الشيخ الجزائري.

ولا تقتصر مطالعات الإمام واستفادته من مكتبات أسرته وأساتذته، بل يبدو أنه عرف الكثير من المكتبات الأخرى في مختلف الأقطار الإسلامية، وهو ما يُفهم من قوله: إن فتاوى شيخه الدوكالي كانت «تعجب علماء طرابلس وتونس أشد الإعجاب ويعلمون بها، وكانوا يقولون سبحان من أنعم على الإمام الدوكالي بهذه العلوم»[1]، وأن أستاذه لم يُرَ مثلُه «في جميع الدواكلية حتى في المغرب كله»[2]، وأن «علماء مصر يعظمونه تعظيمًا طيبًا وشهدوا له بالعلم والإجازة والتعظيم والتفويض»[3] وهي نصوص -كما أسلفنا- تعكس مدى ارتباط الإمام بالمحيط العلمي في حواضر العلم في طرابلس وتونس والمغرب، ومن أوجه تلك الارتباطات متابعته لما تقتنيه مكتبات تلك الأقطار.

لكن حصيلة المكتبة الخاصة بالإمام لا بد وأنها أثرى وأكثر تنوعًا وسعة، فعملية البحث عن موارده ومصادره في

(1) الوصية الكبرى، ص 71.

(2) نفس المصدر، ص 72.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

رسائله ووصاياه تكشف عن قائمة طويلة من محتويات مكتبه، وسأضرب أمثلة على ذلك للتحفيز على إجراء عمليات أكثر توسعًا.

ومن تلك الأمثلة تتبع الكتب التي أوصى الإمام مريديه بالاعتناء بقراءتها، ككتب الإمام زرُّوق، وكتب «المورد والعمدة وابن جُزَي»[1]، وكتب «التجويد والضوابط والروايات كنافع وغيره»[2]، وكتب «اليافعي والمنهاج والشيخ القشيري»[3]، و«المختصر والرسالة»[4]، وكتب «الروايات الصحيحة في المذاهب المعلومات»[5]، وكتب «الأخبار الصحيحة وبالناسخ والمنسوخ وبالمطلق والمقيد والعام والخاص»[6]، فوصيته لمريديه بالاعتناء والاهتمام بقراءة هذه الكتب مؤكد أنها جاءت بعد تعرفه على موضوعاتها وفوائدها من خلال دراستها وبالتالي مؤكد أنها من مقتنيات مكتبته، ولا يعني أن مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن الكريم للخراز، وعمدة الحفاظ في تفسير

(1) المصدر نفسه، ص 32.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(5) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أشرف الألفاظ للحلبي، والتسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي الكلبي، وكالمختصر والرسالة في الفقه المالكي، وكالمنهاج وروض الرياحين لليافعي والرسالة للقشيري والمنهاج للغزالي في التصوف، هي الكتب الوحيدة التي تتوفر عليها مكتبه، بل محتوياتها أوسع من ذلك حتى أنه لم يُسمِّ كتب الحديث وأصول الفقه والمذاهب الأخرى لكثرتها.

لم يُسمِّ فيها كتبًا أو متونًا معنية ما يعني أنه يرى ضرورة أن يدرس مريديه أكثر من كتاب في هذه التخصصات ليتمكن فيها.

ومما يُستفاد من هذا النص أن الكتب التي سماها بأسماء مؤلفيها، كابن جزي واليافعي والقشيري، مشهورة في المدارس والزوايا في عصره، كقولنا فلان درس الصفتي لشهرة حاشيته على شرح ابن تركي، على الرغم من أن له كتبًا ومؤلفات أخرى.

أما أهم الملاحظات، فجملة هذه الكتب التي أوصى بها الإمام مريديه، فهي تكشف لنا عن المقررات العلمية بزاويته وكيف بنى مفرداتها بالربط بين مؤلفات علماء ليبيا، كالإمام زرُّوق والدوكالي وفتح الله أبي راس بمؤلفات غيرهم من الأقطار الأخرى البعيدة والقريبة، والأهم هو عملية الانصهار والتمازج التي أحدثها في المنهج من خلال مفرداته الفقهية والأصولية

والحديثية، وفي قراءات القرآن الكريم، وعلوم العربية والمنطق، وجعل التصوف عمادها بل والإطار المحيط بها والموجه لها، وباعتقادي أن التوسع في بحث هذه الجوانب سيفتح آفاقًا وإضافات مهمة جدًّا أمام المهتمين بدراسة تاريخ الحركة العلمية والثقافية في ليبيا.

ولو واصلنا أجراء عمليات التتبع والرصد في وصاياه ورسائله لاستخرجنا العشرات من أسماء الكتب الأخرى التي اعتمد عليها أو نقل منها، يمكن اضافتها لقائمة ما تحتويه مكتبته، وهي عملية قد تسير في عدة اتجاهات:

الأول: إحصاء يَسهُل إجراؤه من خلال تتبع المصادر التي ذكرها الإمام صراحة، كما في رسالته إلى أتباعه في تونس عند إحالته إلى بعض الكتب التي نقلها منها ككتاب «بذل الماعون في فضائل الطاعون»[1] لابن حجر العسقلاني، أو تصريحه بالنقل عن «بداية الهداية» للإمام الغزالي في كتابه «الأنوار السنية»[2]، أو ينسب الرواية بالتصريح بمصدرها كقوله «وفي كتاب الهداية: أن أرواح الكفار في سجين»[3] وهو يقصد: الهداية إلى بلوغ

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 258.
(2) الأنوار السنية، ص 5.
(3) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 185.

النهاية لمكي بن أبي طالب القيسي، فقد وردت هذه العبارة فيه بنصها، أو كقوله عند حديثه عن حكم تقبيل اليد «حتى قال ابن بطّال في شرحه لجامع البحاري»[1]، وكذلك عندما يعزو حديثًا شريفًا لأحد كتب الصحاح أو السنن والمسانيد أو كتب الحديث الأخرى، وهي من الكثرة بمكان.

وقد أجريت إحصاءً أوّليًّا لكتب الشريف التي أورد نصوصًا حديثية منها في الرسائل والوصايا، فوجدت أن منها: البخاري، ومسلم، والترمذي، ومستدرك الحاكم، ومعجم الطبراني الكبير، والبيهقي في الشعب والسنن، والديلمي، ومسند البغوي، وحلية الأولياء، وعمل اليوم والليلة لابن السني، والاستذكار والتمهيد، وابن عساكر، والخطيب البغدادي، والكشف والبيان في تفسير القرآن للثعلبي.

والثاني: إحصاء من خلال تتبع النصوص أو النُّقُول التي يصرح الإمام بعزوها لأصحابها دون ذكر مصدرها، كأقوال الإمام مالك أو القاضي ابن العربي وابن عبد البَّر وغيرهم، وعادة ما تكون هذه الأقوال مبسوطة في كتبهم معروفة المصدر ما يسهّل عملية تحديد أسمائها، ومثاله قوله: «وأما الحديث

(1) المصدر نفسه، ص 226.

فقال ابن الصلاح: ينبغي للمحدث أن يروي حديثه بقراءة لحان»[1]، وهي عبارة وردت بلفظها في «معرفة علوم الحديث» لابن الصلاح، ومثاله أيضًا قوله: «وقد ذكروا لعلم النحو تفاسير ومن أحسنها قول ابن بابشاذ: هو علم مستنبط بالقياس والاستقراء من كتاب الله»[2]، وقد عرّفتنا هذه العبارة التي وردت بنصها في «المقدمة المحسبة» أن هذا الكتاب من بين كتب مكتبته، إلا أن مضمون العبارة يشير أيضًا إلى إمكانية امتلاكه لكتب أخرى في النحو حتى تمكن من استحسان قول ابن بابشاذ من بين أقوال أخرى في تعريف علم النحو، ومثاله أيضًا قوله بعد الحديث عن أحوال المتنقلين في البرزخ: «قال جلال الدين السيوطي: والحاصل أنه ليس للأرواح سعيدها وشقيها مستقر واحد»[3]، وهو نص نقله عن السيوطي من كتابه بشرى الكئيب بلقاء الحبيب، وفي سياق حديثه عن تعارف أرواح الموتى والأحياء ينقل أقوالًا ثم يقول: «هكذا ذكره الشيخ سعد التفتازاني»[4]، وهذه الأقوال التي نقلها نجدها في «شرح المقاصد» للتفتازاني.

---

(1) المصدر نفسه، ص 235.
(2) المصدر نفسه، ص 236.
(3) المصدر نفسه، ص 185.
(4) المصدر نفسه، ص 186.

الثالث: يجب ملاحظة أن الإمام ينقل أحيانًا نصوصًا دون أن ينسبها لقائلها ومصدرها بسبب شهرة نسبتها لأصحابها، مثل: «من لم يكن له أستاذ يصله بسلسلة الأتباع، ويكشف له عن قلبه القناع، فهو في هذا الشأن لقيط لا أب له، دعيّ لا نسب له، فإن يكن له نور فالغالب غلبة الحال عليه، والغالب عليه وقوفه مع ما يرد من الله إليه، لم ترضه سياسة التأديب والتهذيب»[1]، وهو نص شهير ومعروف النسبة لابن عطاء السكندري في كتابه «لطائف المنن».

والواقع أن القراءات الموسعة والعميقة لتراث الإمام المكتوب سيكشف لنا عن جوانب وأبعاد في شخصيته العلمية الرائدة، كموسوعيته وإحاطته وحصيلته العلمية الغزيرة، فحين التمعُّن في وصيته لمريديه بضرورة أن يتخذوا جملة من الأذكار المسندة إلى النبي Õ بقوله: «وأوصيك بالمحافظة والمواظبة على قراءة نبذة صالحة من أذكار الصباح والمساء، واطلب ذلك من الكتب المصنفة فيه كالأذكار النووية، وهي أجدرها بالتماس هذا المطلوب، فإن اتسع عليك الباب فتخرج من جملته ما كان أصح وأفضل وأجمع»[2]، يمكننا تخيل تبحره في علوم الحديث

(1) الأنوار السنية، ص 4.

(2) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 159، 160.

وإحاطته بكتبها حتى اختار لطلابه كتاب الأذكار من بين كل الكتب المعنية بهذا المجال، وجمع المزيد من مثل هذه الوقفات يزيد من جلاء شخصية الحديثية الفريدة في عصره، كقوله في بعض المواضع تعليقًا على أصح النصوص المسندة: «في أكثر الروايات إسقاط: يُحيي ويُميت».

كما تكشف تلك العمليات الخاصة باستخراج مصادر الإمام رسائله ووصاياه عن موسوعيته الفقهية، فإلى جانب مدونات الفقه المالكي، نجد أنّه على دراية واسعة بمدونات المذاهب الأخرى، كقوله: « قال بعض مشايخ الحنفية: إذا تزلزلت الأرض وهو في بيته يستحب له بل يجب له الفرار إلى الصحراء»[1]، وهذا النص من فتاوى محمد بن شهاب البزاز الكردري الحنفي المتوفى 827هـ، وكذلك عند قوله: «روى العلاء في فتاواه أنه ﷺ مرّ بهدف مائل فأسرع في المشي، فقيل له: أتفر من قضاء الله تعالى، فقال ﷺ: (**فرار إلى قضاء الله تعالى**)»، وابن العلاء هو عالم بن العلاء الأنصاري الدهلوي الهندي الحنفي المتوفى عام 786هـ صاحب الفتاوى التاتارخانية وهي التي نقل منها الإمام هذا النص، ونعثر كذلك على نقول أخرى

(1) المصدر نفسه، 259.

مطولة من كتاب شرعة الإسلام لمحمد بن أبي بكر الجوغي، مفتي بخارى، المتوفى عام 573هـ، وأخرى من كتاب البركة في السعي والحركة لمحمد الوصابي اليمني الشافعي.

على أنني يجب أن أنبَّه إلى أن عملية بناء قائمة أو مسرد أولي لمحتويات مكتبة الإمام الخاصة، يجب ألا يتوقف عند حد التنقيب والبحث في ثنايا وصاياه ورسائله، فهناك مصدر أوسع للحصول على أسماء وعناوين مهمة، وأعني به المصدر الشفهي المتمثل في قصائده المنتشرة بالآلاف في أوساط مريديه، ومنها على سبيل المثال قصيدة أوردها البرموني في روض الأزهار، أثناء حديثه عن مناظرة وقعت بين الشيخ سالم الحامدي والإمام الأسمر بحضور العلماء وأمير زليتن، يقول البرموني: إن علماء رافقوا الحامدي جلبوا معهم «المدخل وابن الحاجب والبرزلي والمعيار»[1]، فقال الإمام لمن جلب معه المدخل «أخرج الكتاب الذي تحت إزارك نقرأه عليك بتمامه من غير نظر فيه فقرأه عليهم وهم يسمعون»[2]، ثم قال للذي معه ابن الحاجب والبرزلي «أخرج الكتابين نقرأهما عليك من غير نظر فيهما فقرأهما وهم

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص 97.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يسمعون»[1]، أما الكتاب الرابع وهو المعيار فقد أكّد أنه يحفظه غيبًا عندما خاطب الشيخ الحامدي رئيس فريق المناظرين بقصيدة، قال فيها:

إن كنت تبغي العلم أنا نحفظ المعيار[2]

وبالاستناد إلى ما سبق يمكننا بناء مسرد أوّليّ لمحتويات مكتبة الإمام، مع التنبيه والتأكيد على أن مكتبته بكل تأكيد هي أوسع وأكثر تنوعًا:

1 - كتب رجال الطريقة العروسية:

- مناقب الشيخ فتح الله أبي راس للشيخ عبد الواحد الدوكالي.

- مدونات أخرى للشيخ عبد الواحد الدوكالي.

- مدونات الشيخ فتح الله أبي راس.

- مؤلفات رجال الطريقة العروسية، كالشيخ فتح الله العجمي، والشيخ نصير الدين الأودهي.

- ابتسام الغروس ووشي الطروس في مناقب قطب الأقطاب أحمد بن عروس.

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ص 97.

2 – كتب الأئمة بشكل عام دون تحديد:

- كتب الإمام زرُّوق، وعددها يزيد عن الأربعين كتاب، وإجماله لها دون تحديد بعضها يعني اقتناءه لجميعها.

- الكتب الغزالية، وعددها لا يحصى، لكن الإمام أكثر من النقل عن أشهرها وهي: إحياء علوم الدين، ومنهاج العابدين، وبداية الهداية.

- كتب ابن عطاء الله السكندري، كالحِكَم والتنوير ولطائف المنن.

- الدرة الشريفة في شرح أصول الطريقة للخروبي.

3 – كتب قراءات القرآن الكريم وتفسيره:

- مورد الظمآن في رسم أحرف القرآن الكريم، محمد بن محمد الشريشي الخراز.

- عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم السَّمِين الحلبي.

- التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن جزي الكلبي.

- كتب التجويد والضوابط والروايات كنافع وغيره.

- الهداية إلى بلوغ النهاية، محمد مكي بن أبي طالب القيسي.

- الكشف والبيان في تفسير القرآن للثعلبي.

4 – كتب الحديث الشريف، وهي عديدة، لكن نستطيع ذكر التي روى منها:

- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- جامع الترمذي.
- مستدرك الحاكم.
- جامع الطبراني الكبير.
- شعب الإيمان والسنن الكبرى للبيهقي.
- مسند الديلمي.
- مسند البغوي.
- حلية الأولياء لأبي نعيم.
- عمل اليوم والليلة لابن السني.
- تاريخ دمشق لابن عساكر.
- الاستذكار والتمهيد لابن عبد البر.
- تاريخ بغداد للخطيب البغدادي.

- الأذكار للنووي.

- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر.

- شرح ابن بطّال على البخاري.

- معرفة علوم الحديث لابن الصلاح.

5 – العقيدة، وكتبها عديدة، ويدخل فيها كتب حجة الإسلام الغزالي التي أوصى بقراءتها، بالإضافة إلى:

- مقدمات الإمام السنوسي.

- شرح المقاصد للتفتازاني.

- رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

6 – كتب الفقه وأصوله:

- مختصر خليل، خليل بن إسحاق الجندي المصري.

- رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

- كتب «الروايات الصحيحة في المذاهب المعلومات»، ولعل الإمام يقصد هنا الكتب المعتمدة في المذاهب الأربعة، التي أشار إليها في قوله «الروايات الصحيحة في المذاهب المعلومات»، وعدد الكتب المعتمدة في كل مذهب معلوم، ففي المذهب الحنفي 14 كتابًا، وفي المذهب المالكي 13 كتابًا، وفي

المذهب الشافعي 10 كتب، وفي المذهب الحنبلي 10 كتب أيضًا.

- الفتاوى البزازية، محمد بن شهاب البزاز الكردري الحنفي.

- الفتاوى التاتارخانية، عالم بن العلاء الأنصاري الدهلوي الهندي الحنفي.

- شرعة الإسلام لمحمد بن أبي بكر الجوغي.

- كتب أصول الفقه، وهي من الكثرة بمكان، وأشار إليها بقوله: «الناسخ والمنسوخ وبالمطلق والمقيد والعام والخاص»، وبكل تأكيد تدخل فيها كتب الإمام الغزالي التي أوصى بقراءتها كالمستصفى.

7 - كتب التصوف، ودون شك فمكتبته تضم طائفة كبيرة من كتب التصوف، وأبرزها:

- روض الرياحين في حكايات الصالحين، عفيف الدين اليافعي.

- منهاج العابدين إلى جنة رب العالمين، وبداية الهداية، وإحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي.

- الرسالة للقشيري، عبد الكريم القشيري.

- الحكم العطائية، ولطائف المنن، لابن عطاء السكندري.

- البركة في السعي والحركة، لمحمد الوصابي اليمني الشافعي.

- الدرة الشريفة في شرح أصول الطريقة، للخروبي

8 - كتب في المنطق، ودون شك يدخل فيها كتب الإمام الغزالي.

9 - كتب النحو، ويبدو في مكتبة الإمام الكثير منها، لكنه لم يسمِّ منها إلا المقدمة المحسبة لابن بابشاذ.

10 - كتب الأدب والبلاغة والعروض، ويبدو أنه امتلك الكثير منها، ويشهد على ذلك كثرة استشهاده بأبيات من عيون الشعر العربي، والقصص والملح الأدبية، إضافة إلى أن الملكة الشعرية الغزيرة التي اشتهر بها لا بد وأن تكونها كان بسبب القراءات المكثفة في كتب الأدب، وبالضرورة درايته بكتب العروض والبلاغة.

11 - كتب الطب، وسعة درايته بهذا العلم عزيزة حتى أنه استفاد من كتب الفتاوى في المذاهب الأخرى، كالفتاوى البزازية والتاتارخانية، لكنه لم يسمِّ من كتب هذا التخصص إلا:

- بذل الماعون في فضائل الطاعون، لابن حجر العسقلاني.

هذا قائمة أولية، لكن محتويات المكتبة مؤكد أنها أكثر وأوسع من ذلك، أما عن مصيرها فالروايات تتفق أن أغلب محتويات المكتبة ضاع واحترق يوم اعتداء السويدي، حليف فرسان القديس يوحنا، على الزاوية وحرق مكتبتها، بما فيها مؤلفات الإمام نفسه كما نفهم ذلك من نص الشيخ الحفيدي السابق، وكذلك نص آخر للشيخ البرموني يحدثنا فيه أن الإمام أملى الكثير من المؤلفات والنصائح على كُتّابه، وآخرها: كتاب العظمة في التحدث بالنعمة، وكتاب الأنوار السنية في أسانيد الطريقة العروسية، ثم يقول «وكتب بخط يده من التآليف والنصائح ما لا يحصى وأكثره انتُهب يوم قتل المغاربة سيدي عمران»[1]، وإن كنّا نفهم من هذين النصين أنّ للإمام مؤلفات كثيرة، بعضها كتبها بخط يده، إلا أن ما وصلنا منها القليل.

ولنا وقفة هنا تتعلق بالسؤال عن المعروف من مؤلفات الإمام، فرغم كثرة مؤلفاته التي أشار إليها البرموني، إلا أنه وغيره من كُتّاب سيرة الإمام لم يذكروا إلا ثمانية منها، رتبها العلّامة القطعاني في مسرد بحسب أولوية إملاء الإمام لها[2]:

---

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص177

(2) موسوعة القطعاني، ج1، ص 379.

1ـ التحفة القدسية لمن أراد الدخول في الطريقة العروسية، أملاها على بعض كتبته في أول/ محرم/ 971هـ، وهي أول ما أملاه الشيخ

2ـ الوصية الكبرى المسماة: نصيحة المريدين في سر الأولياء والصالحين، وقد طبع مرارًا، أملاها في أواسط/ رمضان/ 972هـ.

3 ـ رسالة في العقائد أملاها في ذي الحجة/ 972هـ

4ـ الوصية الوسطي، أملاها في 973هـ.

5ـ أربع نصائح اسماها: نصائح التقريب في حق الفقراء والنقيب، أملاها في974هـ

6ـ الوصية الصغرى، وقد طبع مرارًا، أملاها في أوائل/ محرم/ 979هـ

7ـ العظمة في التحدث بالنعمة وهو أخر كتاب أملاه لم يعثر منه إلا على صفحة واحدة

8ـ رسالة تسمى: الأنوار السنية في أسانيد الطريقة العروسية، وقد وقع عليه ولي الله الشيخ صالح الجعفري فنشره سنة 1964 م.

وحتى المعروف من مؤلفاته لم يصلنا منها سوى الوصيتين الكبرى والصغرى، والأنوار السنية، أما الخمسة الأخرى فقد اندثرت. ولعلني اجتهد في جواب للوصول الى سبب بقاء الوصيتين ورسالة الأنوار، فمن خلال النظر في موضوعات الكتب الثمانية نلاحظ أنها تدور في فلك آداب الطريقة وقواعد سلوكها وأسانيدها وتاريخها، بخلاف موضوعات مؤلفاته الأخرى التي من المرجح أنه كانت في علوم ومجالات علمية أخرى لم ينفرد الإمام بالتأليف فيها كأن تكون شروحات أو تقريرات في الفقه وأصوله والحديث وأسانيده وطرقه ورواياته واللغة وغيرها مشاركًا غيره من علماء الأمة في التأليف فيها، وبرأيي أنه السبب الذي جعل تلاميذه جعل تلاميذه يركزون جهدهم بإنجائها من الحرق والعبث لأهميتها بالنسبة للطريقة وفكر صاحبها، وهو ما أشار إليه الشيخ الحفيدي في النص السالف ذكره «لم يبقَ من ذلك إلا ما تحيلنا عليه».

وبتقديري أيضًا أن سبب استمرار تداول الوصيتين ورسالة الأنوار على صلة بتقليد صوفي درجت عليه أغلب الطرق الصوفية، ويتعلق بالإجازات الصوفية التي تُمنح للمؤهل للدعوة والتصدر للإرشاد في الزوايا مقرونة بمدونة متوارثة بالتواتر تبيّن قواعد الطريقة وأحزابها وأورادها، وفي الطريقة العروسية تُعدّ

الوصيتان أهم تلك المدونات لعلاقتها المباشرة بآداب الطريقة وقواعدها وسلوكها، ولبساطة ألفاظها ووجازتها بل وقصر نصوصها، وكتاب الأنوار السنية مهم في بيان سلاسل وأسانيد الطريقة، فيبدو أن هذا التقليد المتصل بالإجازات كان السبب في بقاء النصوص الثلاث وتواترها وشيوعها، دون النصوص الخمسة المعروفة من مؤلفات الإمام التي لا يبدو أنها ضاعت بقدر ما تراجعت الحاجة إليها لوحدة مضمونها مع النصوص الثلاثة الأخرى، وحتى كتاب «العظمة في التحدث بالنعمة» يشير العلّامة القطعاني إلى اطلاعه على بعض المصادر التي نقلت عنه[1]، ما يعني استمرار تداوله لفترات مديدة بعد حياة الإمام.

وباعتقادي أن تلاميذ الإمام عندما أقدموا على وضع شروحات على بعض متون العلم، كشروحات بعضهم على متن خليل في الفقه المالكي التي سبق وأن أسلفنا الحديث عنها، إنما جاءت لتعويض ما فُقد من مؤلفات شيخهم الإمام في حادثة الاعتداء بالحرق والتدمير الذي تعرضت له مكتبة الإمام، فلا بد من الاعتناء بمؤلفاتهم لأنها تكشف وتعكس ما درسوه عليه في تلك العلوم، وربما عند التتبع والفحص الدقيق والمقارنات

(1) القطب الأنور، ص 120

مع كتب الإمام المحفوظة تتكشف بعضًا من آرائه واختياراته الخاصة، خصوصًا متن خليل الذي كان مادة أساسية في منهج الزاوية التعليمي، واهتم به الإمام بشكل كبير.

- روضة الأزهار للشيخ البرموني

ويدفعني ما سبق إلى الاعتقاد بأن الجهود التي بذلها تلاميذ الإمام البارزين لتعويض ما فُقد من مؤلفات شيخهم، هي ما أعطت لنص «روضة الأزهار» للبرموني أهمية ومكانة في أوساط رجال الطريقة العروسية، وتلك الأهمية كانت السبب أيضًا في بقائه من خلال تداوله بالتواتر، فبالمقارنة بينه وبين نص «مختصر البحر الكبير» للشيخ عبد الرحمن المكي، نجد أن البرموني أكثر أهمية إذ وثق لنا قرابة 11 رسالة وجّهها الإمام لأتباعه في مختلف الأقطار، كما أنه حفظ الكثير من نصوصه الشعرية الملحونة والفصيحة، والعشرات من الفتاوى والآراء الفقهية التي نافح بها عن قضايا صوفية تتعلق بمجريات حياته شيخه، وهي قطعًا من واقع ومضمون ما درسه من كتب الفقه وأصوله على يد شيخه.

ومما زاد من أهمية نص البرموني أنه اعتمد على تقييدات ومصادر نجت من حادثة الاعتداء على مكتبة الزاوية، ولنا أن نتساءل من أين نقل نصوص الرسائل الـ 11 التي وجهها الإمام

لمريديه وأتباعه، وقد ألف «روضة الأزهار» بعد انتقال شيخه للرفيق الأعلى كما يؤكد ذلك في ثناياه، بل بعد حادثة احتراق مكتبة الزاوية والاعتداء عليها كما يُفهم من تاريخ فراغه من تأليفه عام 1005 هـ أي بعد عشر سنوات من حادثة الاعتداء على الزاوية وحرق المكتبة، وبالتالي لابد وأنه نقل نصوص تلك الرسائل من أصولها التي نجت من حادثة الحرق، خصوصًا وأنه لم يكن من كتبة الإمام الذين أملى عليهم تلك الرسائل، ومن الدلائل الأخرى التي تشير إلى اعتماده على أصول نجت من حادثة الحرق ما نقله عن تقييدات شيوخ وعلماء الطريقة السابقين، كالشيخ فتح الله أبي راس كما أشرنا سابقًا أنه نقل عن بعض تقييداته، وكذلك تفرده بجوانب مهمة جدًّا في تاريخ الطريقة كترجمته أبرز مريدي الإمام، وهو جانب يدل على عنايته بالتأريخ لاستمرار الطريقة من بعد وفاة مؤسسها[1].

(1) حقق د. عبد الحميد الهرامة نص كتاب روضة الأزهار، وصدر عن معهد المخطوطات العربية بالقاهرة عام 2009م، لكنه شوهه بمقدمة نقدية حاول فيها فرض آرائه التي تناقضت تناقضًا تامًّا مع الأسباب التي ذكر أنها دعته لتحقيق المخطوط وأهميته، وطريقته مستغربة ولا تتفق في أكثرها مع الضوابط والقواعد التي ذكرها هو نفسه في كتابه (ورقات في البحث والكتابة) الصادر منذ عام 1989م، والأكثر غرابة قيامه بتحقيق مخطوط «الزهر في الأكمام في طريقة الشيخ مولاي عبد السلام» الذي لم يوفر فيه أدنى شروط التحقيق، ومنها أنه نسبه للشيخ عمر بن حجا =

ثانيًا- حركة النسخ ومهنة الوِرَاقة بزاوية الإمام الأسمر:

يجب عليَّ تكرار التأكيد على أن سيرة الإمام غنية وثرية بالكثير من المعلومات التي يكشف التأمل فيها وتتبعها جوانب عظيمة في سيرته الكريمة، ومنها ما استوقفني في ثنايا الكتب التي أرَّخت له نصّان ووجود رابط بينهما، الأول: يتعلق بما أشرت إليه في المقالات السابقة عن توظيف الإمام وردًا من أوراد طريقته خاصًّا بـ «الطلبة والفقهاء والمشتغلين بتعليم العلم والنسيخة والنساخين»، والثاني: يتعلق بوجود «أربعين كاتبًا معتنون ومتجردون لتدوين ما يمليه في فنون الدين وعلومه غير ما كان يكتبه الطلبة، منهم سبعة لا يفارقونه إلا وقت نوم أو طُهر منهم الشيخ سالم الحامدي والفقيه معتوق المدني والفقيه محمد الشوشان والفقيه سعيد التطاوني»[1]، وإذا ما عرفنا أن أربعين

= خليفة الإمام عبد السلام الأسمر لمجرد تطابق اسم مؤلف هذا النص مع اسم سيدي عمر بن حجا دون أن أي جهد لتحقيق تلك النسبة، على الرغم من أن أي بحث بسيط جدًا سيكشف عن أن هذا النص هو لأحد أحفاد سيدي عمر بن حجا، ويحمل ذات الاسم وبالطبع ذات اللقب، والواقع أن د. الهرامة ليس بدعًا في الأوساط الجامعية والأكاديمية بل يمثل حالة عامة تفتقر في أغلب تلك الأوساط للمعرفة التامة بطبيعة النصوص الصوفية. وإن كنا لا نغمط جهود د. الهرامة فقد حقق الكثير من النصوص الصوفية المخطوطة.

(1) القطب الأنور، ص 119.

كاتبًا هم نسبة ضئيلة جدًّا من مجموع مريدي الإمام في مختلف الأقطار، فضلًا عن 11 ألف مريد كانوا في زليتن والمناطق المجاورة لها[1]، علمنا بأن شريحة أهل النسخ ومهنة النسيخة عددهم كبير، فالأربعون كانوا فيما يبدو نخبة تفرَّغوا لتوثيق كل ما يُمْليه الإمام عليهم أو يلقيه في دروسه، ومما يدل على صحة ذلك أن الشيخ محمد بن عطية، أخص تلاميذ الإمام المعنيين بكتابة دروسه وما يُمْليه حتى عُرف بكاتب الشيخ، قال: «اجتمع عندنا قبل موته (يعني الإمام) بزمن يسير أربع مجلدات كل واحد منها في نحو العشرين كراسة»، وهو يقصد مجموع دروس ومحاضرات الإمام، غير الكتب التي أملاها عليهم، وهي نسبة ضئيلة كما نرى مقارنة بعدد كتب المكتبة وهي 500 مجلد التي يحتاج نسخها وجود عدد أكبر من المشتغلين بنسخ الكتب، كما أنه لا يمكن تصور أن يوظف الإمام وردًا خاصًّا بشريحة عددها أربعون مريدًا فقط.

ولا بد من ملاحظة أمر مهم يتعلق بأن أوراد الطريقة يوظّفها أئمة الطرق لمريديهم أينما كانوا وفي مختلف الأمكنة والأقطار، ويبدو أننا بالنظر لمضمون هذا الورد يمكننا التعرف على جانب

(1) المصدر نفسه، ص 183.

من جوانب المشروع التنموي الكبير للإمام الأسمر يتصل بوعيه وسعيه لتوطين منشآت خاصة بالنسخ والنشر وتعليم مهنة النسيخة داخل كل زواياه أينما وُجدت، داخل ليبيا أو خارجها، بهدف الترويج للكتاب وتوطين صناعاته المتصلة به كالتجليد وصناعة الورق والأحبار وتعليم الخطوط وما إليها.

وفي الزاوية الرئيسية التي تمثل مركز دعوة الأمام بزليتن، من الواضح أن مهنة الوراقة ونسخ الكتب ازدهرت بشكل كبير حتى تمكن المشتغلين فيها من معرفة تقسيم الكتب على الطريقة القديمة، في شكل كراسات ثم مجلدات وصل عددها الى 500 مجلد، بالإضافة لمعرفتهم بطريقة التجليد وهي مهنة وتخصص أيضًا مستقل يعرف باسم «الوراقة» يضم معرفة أنواع الأوراق وصقلها وتقويتها لتصلح أن تكون غلافا مجلدا يحفظ ما يحويه، ويتصل بالوراقة أيضًا زخرفة عناوين الكتب والمجلدات وتزيينها، وتنويع خطوطها وألوان أحبارها وما إليه.

ومما يجب تسجيله أيضًا في إطار رصد مؤشرات ازدهار حركة النسخ ومهنة النسيخة، معرفة القائمين على المكتبة بالأرشفة، فتمييز «أمالي الإمام» عن كتبته بأنها جُمعت في أربعة مجلدات وفي كل مجلد عشرون كراسة، كما يذكر كاتبه الشيخ

محمد بن عطية، يدلل على ذلك بشكل واضح، وهذا التمييز من المؤكد أنه جرى في تصنيف كتب التخصصات الأخرى داخل المكتبة، ما يعطينا صورة عن معرفة القائمين على المكتبة لعملية الأرشفة التي تتضمن أيضا الإحصاء والعدد، فالرقم الذي ذكره الشيخ محمد بن عطية يصلح لأن يكون معطًى جيدًا لعينة إحصائية يمكن البناء عليها، وبالإضافة للمعني الاصطلاحي لـ «العينة الإحصائية» في علم المكتبات، فأنا أقصد أيضًا أن «أمالي الإمام الأسمر» التي جُمعت في أربعة مجلدات هي خلاصة مكتبته، فلا بد وأن الإمام تحدث في كل التخصصات التي حرص على أن يكون في مكتبة زاويته كتب فيها، فأن يكون خلاصة مضمون وفكر مكتبة في أربعة مجلدات ليس بالأمر الهيِّن، ويشير إلى غنًى وثراء واسع وتنوع في تخصصات الكتب التي كانت تحويها مكتب الزاوية، وهو أمر مهم يفتح لنا باب البحث في طريقة الإمام في اختيار كتب مكتبته.

وأعني بطريقة الإمام في اختيار كتب مكتبته أنه لا يركز -فيما يبدو- على كمية الكتب وكثرتها، بل يركز على كيفية الكتب ونوعيتها، فقد يكتفي بكتاب أو كتابين في تخصص ما عن غيرها لمعرفته بإحاطة ما فيها بالتخصص، وهو ما نستشفه من حديثه الذي سبق نقله عند نصيحته لمريديه بضرورة استخراج

جملة من أذكار الصباح والمساء المسندة للنبي Õ عن كتاب الأذكار، إذ يقول «واطلب ذلك من الكتب المصنفة فيه كالأذكار النووية، وهي أجدرها بالتماس هذا المطلوب»[1]، وكذلك انتخابه «المورد والعمدة وابن جُزَي»[2]، من بين كل كتب القراءات، واختياره لكتب «اليافعي والمنهاج والشيخ القشيري»[3]، من بين كل كتب التصوف، وهكذا. أما في غيرها من التخصصات العامة فالأصول والتفسير واللغة وغيرها فيطلق يد المريد ليقرأ ما شاء، مكتفيًا بتحديد موضوعات تلك العلوم كـ «الأخبار الصحيحة وبالناسخ والمنسوخ وبالمطلق والمقيد والعام والخاص»[4]، لكنه في كل الأحوال عمد إلى طريقة لم تسجلها كتب التاريخ لغيره من الشخصيات، وهي أن يعقد مجالس عامة وخاصة أيضًا لإملاء خلاصات ما قرأ ودرس ونضجه ببحثه وفكره، وهي التي عناها الشيخ ابن عطية بـ «أربعة مجلدات».

وعبارة النسيخة، التي تعني تعليم مهنة النسخ، تشير إلى قضية أخرى غاية في الأهمية، وتتعلق بتطور اهتمام الإمام بمهنة

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 159، 160.
(2) المصدر نفسه، ص 32.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

النسخ وتوطين تعليمها، فنسخ وتجليد وتصنيف 500 مجلد في مكتبة مهمة ليست بالسهلة، تلزم تفرغ شريحة من طلابه ومريديه لها، واعتقد أن الأمر تجاوز التفرغ إلى التخصص وتعليم هذه الحرفة، فحثه لمريديه في بعض وصاياه على ضرورة تدارس القرآن الكريم وإن «لم تحفظوه فاقرأوه من النسخة»[1]، يعني كثرة وجود «نسخ» من المصحف الشريف، وهو ما يقتضي وجود نساخين بالزاوية على دراية بالرسم القرآني، فلا يمكن لأي ناسخ أن يقدم على نسخ المصحف ما لم يكن ماهرًا وعلى دراية بفنون الرسم القرآني، وهو علم وتخصص لا يتأتّى إلا بعد تعلمه ودراسته، ما يجعلنا نؤكد على أن الاهتمام بالنسخ تطور إلى حد أن يكون مادة أساسية في منهج الزاوية، تتجاوز تعلم رسم القرآن على الألواح إلى التمهر في كتابة المصاحف.

والواقع أن في ثنايا إرث الإمام المكتوب الكثير مما يجب أن يُرصد ويُستخرج لتكثيف الدراسات حوله، ومن ذلك أن نسخ الكتب يتطلب ضرورة الاتصالات بالبيئات العلمية الأخرى لشراء ونسخ الكتب الأصول والأمهات والشروح وغيرها، وتفيدنا عملية رصد واستخراج النصوص التي استشهد بها ونقلها

(1) الوصية الكبرى، ص10.

الإمام في وصاياه ورسائله في هذا الجانب، فتلك الكتب التي نقل منها الإمام تشير إلى تأهيله لعدد من الناسخين للاتصال الخاص بالبيئات العلمية القريبة والبعيدة والنسخ منها، بل ومتابعة الساحات العلمية وما يصدر فيها من كتب، ويدل على ذلك استشهاد الإمام بنصوص من كتب ومؤلفات معاصريه، ككتب الإمام السيوطي المتوفى عام 912هـ، والامام زاده الحنفي المتوفى عام 931م، وهو أمر هام جدًا يدل بشكل واضح على أن الزاوية كانت تواكب أحدث المؤلفات في عصره الإمام، ويمكن أن يساعد في مثل هذه المواكبات والمتابعات لما يصدر في حواضر العلم أن تلاميذه كانوا يتصدرون فيها، كالشيخ السنهوري في مصر، والأقيثيين في إفريقيا، والحطاب في الحجاز، وغيرهم في مختلف الأقطار، وهم على دراية واسعة بالمنتجات العلمية الجديدة في بيئاتهم.

وأكثر من ذلك أن الزاوية صدرت انتاجها العلمي لحواضر العلم ومراكزه حول العالم، ومن شواهد ذلك ما ذكره الشيخ عبد الرحمن المكي، أحد تلاميذ الإمام، في كتابه «مختصر البحر الكبير» أنه زار القاهرة والإسكندرية والحجاز وأطلع علماءها على وصية الامام وقصائده، وإطلاعهم على الوصية

لا بد وأنه كان بعد نسخها، فلا يتصور أن كل علماء هذه العواصم العلمية اطلعوا على الوصية من نسخته التي حملها معه، كما أن الشيخ المكي حدثنا في ذات الكتاب عن لقائه بالقطب الصوفي عبد الوهاب الشعراني، الذي طلب من الشيخ المكي أن يجمع مناقب الإمام وشيخه الدوكالي «لكي ينقلهم ويترجمهم في رسائله فمات في ذلك المرض»[1]، وإن كان هذا اللقاء اهتم به العلّامة القطعاني بشكل كبير في كتابه «القطب الأنور»؛ كونه يجيب عن سؤال طالما راوده «عن السبب في عدم ذكر الشيخ عبد الوهاب الشعراني للشيخ عبد السلام الأسمر في مؤلفاته رغما تعاصرهما»[2]، إلا أن سيدي القطعاني زاد في إفادتي في بعض مجالسه العلمية بفوائد تتعلق بمكتبة الإمام ومؤلفاته من جانب، ومن جانب نبهني على أن هذا اللقاء يشير إلى وجود صلات وثيقة بين القطبين الشعراني والأسمر على الرغم من عدم لقائهما، واستشهد في ذلك بعديد النُّقول التي سردها الإمام من مؤلفات القطب الشعراني في وصاياه ورسائله، واعتبره دليل واضح على متابعة الإمام لكل ما يؤلفه القطب الشعراني المعاصر له.

---

(1) القطب الأنور، ص 181

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها

ومما أفادني به شيخي القطعاني، رضوان الله عليه، في سياق حديثه عن العلاقة بين القطبين الشعراني والأسمر، وجود تقارب كبير بين موضوعي أهم مؤلفين لهما، وهما «العظمة في التحدث بالنعمة» للإمام الأسمر، و «لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق» للإمام الشعراني.

وكل ما مر حول محاولة لتدارك ما يمكن تداركه في محاولة استجلاء صورة أهم مؤسسات زاوية الإمام التي عانت مما عانت منه الكثير من مكتبات البلاد، كأكثر مكتبة الإمام زرُّوق التي كانت تحوي أزيد من 70 كتابًا من مؤلفاته عدا كتب غيره[1]، والمكتبة الجغبوبية التي تُعد «من أندر المكتبات في العالم الإسلامي تحوي 14 ألف مخطوط في أربعين ألف مجلد من الكتب القيمة والمراجع النادرة، بل كان لا يوجد كتاب له ذكر وشأن في علوم الإسلام إلا وبها منه نسخة»[2]، كلها واجهت النهب والحرق والتدمير، بل وحتى المكتبات الخاصة التي عرفتها البلاد مبكرًا، كمكتبة الشيخ محمد الخروبي (ت 963هـ) الذي يُعد « أول من أرسى دعائم المكتبة الثقافية العامة في ليبيا بلا منازع»[3]،

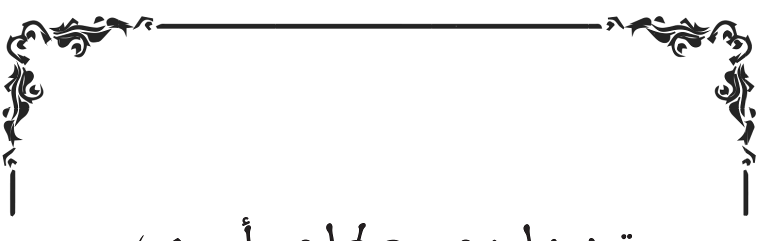
(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 314.
(2) المصدر نفسه، ج1، 108.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص 109.

فقد «جمع الكثير من الكتب ثم جعلها أول مكتبة عامة في ليبيا ومقرها طرابلس يؤمها طلاب العلم، مما يؤهّله بجدارة لحمل لقب رائد المكتبة الليبية »[1]، ومكتبة الشيخ أحمد النائب التي تعتبر «أثرى مكتبة خاصة حتى وقتها في كل دول المغرب العربي وتحوي عددًا ضخمًا من المصادر والمراجع الأندلسية والمغربية والشرقية»[2]، لكنها لقيت مصير ما لقيته مكتبات الزوايا التي كانت معاقل العلم والإسلام الوحيدة في البلاد.

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(2) المصدر نفسه، ج1، ص 108.



تمهيد لمعجم مصطلحي أسري، وملامح لنظرية المعرفة عند الإمام

لعل من نافل القول أن نشأة أي علم إنما تبدأ بمفاهيم تُصاغ في مسميات علمية منضبطة تُعرف بالمصطلحات، وهذه المصطلحات تؤلف مجموعاتها قواعد العلم لتشكّل منهجه، لكن المصطلحات قد تضاف لها معانٍ جديدة في مضامينها أثناء عمليات التطور التي تحتمها المستجدات والمتطلبات في أي علم، سواء كانت تلك الإضافات ذاتية أو وافدة من اصطلاحات العلوم المجاورة.

ورصد تلك الإضافات ودراستها مهم، وتكمن أهميتها في أمرين، الأول: للكشف عن مسار تطور أي علم وما قدمه للعملية المعرفية بشكل عام وشامل، والثاني: للتعرف على فكر أي شخصية من خلال ما أضافه من مصطلحات، فلا يمكن النفاذ لفهم فكر أي شخصية ومشروعه إلا من خلال اصطلاحاته.

هذا التقديم السريع أردت منه التنبيه إلى أمر أراه غاية في الأهمية، ويتعلق بأنني لاحظت أثناء قراءاتي لمدونات الإمام، رضوان الله عليه، أنه استخدم الكثير من مصطلحات مختلف العلوم المتداولة على غير المعروف في استخدامها، ومنها أنه جمع في استخدامه لمصطلح «التوحيد» معارف الفقه وأصوله والعقيدة والتصوف، على خلاف الشائع من قصر استخدام هذا المصطلح بشكل تخصصي في مباحث علوم العقيدة، ومنها أيضًا عنايته الفائقة بالحدود والتعريفات بكل أشكالها، كالتعريف بالأضداد، والتأصيل اللغوي لمفردات المصطلح، والتفريع والتقسيم بتوسع على المصطلح الواحد، وغيرها.

والقارئ لرسائله ونصائحه يظن للوهلة الأولى أنها كغيرها من نصائح الدنيا والدين للتوجيه والتذكير، وأن ما فيها من مصطلحات وألفاظ الصوفية لا تغادر معانيها لدى أسلافه من أهل التصوف، لكن ما أن يشدَّ الهمة والعزم بالقراءة العميقة حتى يكتشف أنها تحتوي على ثروة مصطلحية كبيرة ذات أصول صوفية لكنها أسمرية الذوق والتطبيق، وبرأيي أن تحديد مفاهيمها يفضي إلى إمكانية جمع معجم مصطلحي أسمري.

وقد يكون من مظاهر وعلامات براعة أي عالم وإمامته في مجاله أن يُنشئ مصطلحات في النظريات أو المعقولات

أو التجريبيات، لكن تلك البراعة والإمامة يزداد بها العالم شأوًا وعلوًا وبروزًا إذا تعلق عمله بعلوم أعمال القلوب، فاليسر في المعقولات مثلًا مرتبط بأنها علوم منضبطة بقواعد ومناهج تفكير واضحة ومحددة، وهو ما تختلف فيه علوم أعمال القلوب المُعبَّر عنها «بالتصوف»، خصوصًا إذا ما لاحظنا أن المصطلحات المعروفة في أمهات كتب التصوف تقع ضمن ما يصفه بعض الباحثين بـ «اللفظ المفتوح» فالسُّكْر والصَّحْو والفناء والبقاء والمقام والحال إلى آخر مصطلحات التصوف هي في الحقيقة تعبر عن أحوال وأذواق ومدراج ومنازلات أكثر منها توصيف أو تسمية لأمر منضبط ومحدد يمكن الاحتكام إليه، حتى أن أقطاب التصوف كثيرًا ما أقروا بأن أواني اللغة تعجز عن استيعاب معاني معارفهم.

أهمية الدراسة المصطلحية في تراث الإمام:

وإضافة لما سبق التنويه إليه من أهمية إجراء مثل هذه الدراسات المصطلحية، وكونها الطريق والمفتاح للتعرف على فكر الإمام والكشف عن تراكيب وعناصر مشروعه الإصلاحي؛ إذ المصطلحات هي الطريق للتعرف على فكر أي شخصية، فهو

مهم أيضًا لمعرفة دوره في تطوير علوم التصوف وممارساته، وغني عن البيان أن الاصطلاحات دومًا ما تكون مجال التجديد.

وللتعرف الصحيح على مصطلحات الإمام، أو لِنَقُل استخدامه الخاص لمصطلحات التصوف، يجب ألا نكتفي بمجرد الإحصاء والحصر وإجراء بحوث حول أصولها اللغوية ومحاولة مقاربتها بمعاني نظائرها في معاجم المصطلحات الصوفية، بل يجب دراستها في سياقاتها التي وردت فيها لتحديد دلالاتها ومفاهيمها التي نشأت منها، وأخيرًا عرضها كما أرادها الإمام. وبمعنى آخر فما أقصده ليس الدراسة المعجمية في شكلها التقليدي، بل دراسة تقوم على الوصف والتحليل مع الأخذ في الاعتبار بالخلفيات والظروف التاريخية التي عاشها الإمام؛ لنصل بشكل محدد إلى المفاهيم التي أرادها.

وباعتقادي أن أول ما سنرصده عند إجراء مثل هذه الدراسات هو أن للإمام لغة اصطلاحية خاصة تظهر بشكل جلي في خطابه المبسط الميسور الذي مكّنه من إنجاز مهمة انفرد بها عن غيره من أقطاب التصوف، وأعني بها تبسيط تلك المعاني الذوقية الصوفية العالية والتعبير عنها بلغة ميسورة الفهم لدى المتلقي، وإشاعتها كثقافة عامة متداولة عبر اصطلاحات هي في

الأصل تخصصية، فيُسْر الألفاظ وسهولتها يُعد أهم خصائص خطابه الذي مكّن لتراثه الشفوي الضخم من البقاء متواترًا حتى اليوم، في انتقال عمودي عبر خمسة قرون وانتشار أفقي عبر مساحات واسعة وشاسعة في أقطار الأمة الإسلامية، حتى يخيل لسامع كلامه أنه ضمّنه شفيرة سماعية لغوية خاصة به، قوامها طبوع موسيقية تمكّنه من إدراك هويتها الأسمرية قبل أن يسمع مفردات الخطاب، والحديث حول قضايا خطاب وأسلوب الإمام مبحث واسع ينقلنا إلى مساحات أخرى تخرجنا عما نحن فيه.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى يُلاحظ أن لمصطلحات الإمام عند دراستها العميقة خصائص، ومنها خصائصها العلائقية لشدة شديدة ارتباطها بمجموعة من العلاقات انطلاقًا من المفهوم الأصلي للمصطلح مرورًا بالمعاني الأسمرية المضافة إليها ووصولًا لخطابها، ولا يتكشف ذلك إلا من خلال دراستها في سياقاتها، كما أسلفنا، للتعرف على وظائفها التي تؤديها في كل سياق.

لكن قبل مواصلة الحديث عن المصطلح الأسمري، يبدو أنه من المهم التعرف على الأصول التي بنى عليها الإمام نظريته في المعرفة، أو لنقُل مفهوم وطبيعة المعرفة عنده،

فالمعاينة الدقيقة والاستقراء لنصوص وصاياه ورسائله تضعنا أمام نسق معرفي أسمري ثري المباحث وعميق الأصول، جمع بين نتاج عمليات التراكم المعرفي الصوفي السابق وبين التجربة الأسمرية. فعند الغوص عميقًا في قراءات متعددة الاتجاهات في نصوص الإمام نجد أنه بنى فكرته الأساسية على التراكم المعرفي الصوفي السابق حول التفريق بين مفهومي «العلم والمعرفة»، فلا خلاف أن الأول لدى عموم الصوفية مدار عمله على العقل والحواس والجوارح، والثاني على القلب، وأن الأول لا يشترط تجربة خاصة، فالأطر المُحكِمة لمجالات العلوم بحدود العقل والقواعد الكلية لا تسمح إلا بهوامش ضيقة للتفكير خارجها وبالتالي محدودية مساحة الإبداع لإنتاج تجربة خاصة، بينما الثاني يشترط تجربة خاصة بموضوع المعرفة، وباعتبار اتساع المعرفة وعدم محدوديتها تتفتح للفكر آفاق رحبة للتفكير وحرية الإبداع.

وهذا الفرق في مفهومي «العلم»، و«المعرفة» ومجالاتهما، يبدو لي أنه الأساس الذي بنى عليه الإمام الاختلاف بين «الإيمان» و« الإسلام»، فـ «الإيمان أعم من الإسلام فكل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمن؛ لأن من اعتقد الإيمان في الباطن

متعلق به في الظاهر بخلاف الإسلام»[1]، ولذا يرى أنهما «شيئان» مختلفان، باعتبار أن «الإيمان من أعمال القلب والإسلام من عمل الجوارح، والإيمان بالباطن والإسلام بالظاهر، والإيمان ليس بقول ولا فعل وإنما هو اعتقاد بالقلب، والإيمان لا يتجزأ ولا يتبعض بخلاف الإسلام الذي يتجزأ ويتبعض»[2]، وعلى هذا الأساس فـ «الإيمان بالله هو أول الواجبات»[3] على العبد عند الإمام، ويقرر أنّه إذا ما بلغ العبد «حد التكليف فحينئذ يلزمه النظر والاستدلال والبحث عن معبوده»[4]، ليخرج من التقليد، ويؤكد ذلك في أكثر من موضع في وصاياه ورسائله مقدمًا المعرفة الإيمانية على النظر والاستدلال، ومنها قوله: «فعليكم بمعرفة الله، وعليكم بالنظر حين البلوغ فمن لم ينظر ولا يأتي بدليل ولا ببرهان ففي إيمانه خلاف وعند جميع الموحدين مقلد، والمقلد ليس بكامل الوصية»[5]، وفي موضع آخر: «فلم لم يعرف العقائد فليس بعارف الوصية»[6].

---

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 194.
(2) المصدر نفسه، ص 192.
(3) المصدر نفسه، ص 191.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(5) الوصية الكبرى، ص 4.
(6) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والواقع أن الاختلاف في مفهوم «المعرفة» وعلاقتها بالإيمان، ومفهوم «العلم» وعلاقته بالإسلام، مما قرره علماء العقيدة ذوو المشارب الصوفية، وعلى رأسهم الشيخ السنوسي الجزائري صاحب العقائد التي حثّ الإمام مريديه بشدة على ضرورة دراستها، بل ونجده نقل منها بشكل مطول في رسائله في أكثر من موضع.

وإضافة لتأثره بفكر الشيخ السنوسي، فقد تأثر أيضًا بفكر الشيخ زرُّوق، وهما من أبرز الشخصيات العلمية الصوفية التي عاصرها، فالشيخ السنوسي وإن لم يتلقه إلا أن أهميته تبرز في أنه شكل مرحلة استقرار العقيدة الأشعرية بعد فترات اكتنفها الجدل الكلامي وضرورة الرد على المخالف، والشيخ زرُّوق، الذي التقاه عديد المرات، شكل مرحلة تلاؤم وانصهار أصول المدرسة الليبية الصوفية، وهي المذهب المالكي والتصوف والاعتقاد الأشعري[1]، وظهر ذلك في مؤلفاته لاسيما «قواعد التصوف»، ومن أبرز مظاهر تأثر الإمام بهما كثرة نقله عن كتبهما نقولًا مطولات دون غيرهما من أعلام وأقطاب التصوف.

لكن أهمية أعمال الإمام وما يميزها أنها نقلت فكر الشيخين السنوسي وزرُّوق من المجال النظري إلى المجال العملي، وهي

(1) للتوسع حول هذه الأصول يراجع المقال الأول في هذا الكتاب.

المهمة الأصعب التي تجعل دور الإمام فيها في مصاف أهم الشخصيات في تاريخ التصوف، إذ يمثل عمله مرحلة تطور كبيرة شهدها التصوف على يديه، بل ولا يزال التصوف يعيش آثارها الإيجابية إلى اليوم، والواقع أن أقطاب التصوف في كل البلاد الإسلامية ممن جاءوا بعده بنوا أعمالهم على أول نموذج تطبيقي عملي مثّلته تجربة الإمام، كما سنرى في الأسطر القادمة.

وباعتقادي أن التفصيل في هذا الأمر يُعد مدخلًا ضروريًّا لقضية المصطلح وخصوصية استخدامه عند الأمام، فبالمزيد من القراءة الفاحصة لوصاياه ورسائله نجد أنه رسم فيها بشكل واضح ملامح ومعالم منهج للتفكير شاكل فيه بين مصطلحي «القلب» و«العقل»، المتصلين بعلائق واضحة بين مفهومي «المعرفة والعلم»، و«الإيمان والإسلام»، لكن دون في جدلية المفاضلة بينهما وأيهما الأحق بالتقديم، بل أظهرهما في مستوى تكاملي، وهي من الإضافات التي ميزت أعماله عن أعمال الشيخين السنوسي وزرُّوق اللذين جعلا الأولوية للعقل، والقلب تالٍ.

وفي رسالته إلى أتباعه في غريان[1]، نجد الإمام قدم الحديث عن أعمال القلب وأقسامها فرائضها وعلاقتها بالإيمان

(1) ينظر رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 187.

وأقسامه ودواعيه وشروطه وحقيقته، قبل التفصيل في مباحث علوم العقيدة النظرية كقضايا الإلهيات والنبوات والسمعيات، أما في رسالته لتلميذه الشيخ راشد بن يحيى المحجوبي[1] فقد دعا لضرورة تعلم القواعد الأساسية لعلوم العقيدة، وهي مقدمات مبسطة نقلها كما عن الشيخ السنوسي في عقائده، كأنواع الأحكام وأقسامها الشرعية والعادية والعقلية، ومذاهب العباد في الأفعال إلى آخر المقدمات الثمانية، وعند تمامها ربطها بأربعة أصول من أعمال القلوب أكد أن «أحكامها وملازمتها وتصحيحها»[2] عليه «مدار الأمر كله وهي البداية التي إن صحت صحت النهاية»[3]، وهي: حسن المحافظة على الفرائض الباطنة كالإخلاص، ترك المعاصي الباطنة كمتابعة الهوى، وملازمة الافتقار والاضطرار إلى الله والتحقق بالذلة والانكسار بين يدي الله، والتوكل والاعتماد على الله في كل أمر والاكتفاء والاستعانة بالله وحده في السر والجهر[4]، وألحق هذه الأصول بما يقويها ويؤكدها «بأربعة أخرى وهي: الجد وهو بذل الاستطاعة والإمكان في الوصول إلى المحبوب، والثاني: الصدق وهو اجتماع جميع

(1) ينظر المصدر نفسه، ص 139.
(2) المصدر نفسه، ص 144.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

قوى الظاهر والباطن على تحصيل المطلوب، والثالث: الصبر وهو الثبات على ملازمة الجد والصدق، والرابع: علو الهمة وهي ألا تقنع بدون الاستهلاك في الله والذهاب فيه بالكلية»[1].
ولا تخفي قوة الصلة بين هذه الأصول الأربعة وأحكامها وبين المقدمات العقدية الثمانية التي سبقتها، فدونها ستبقى تلك المقدمات تصورًا مغرقًا في المعقولات النظرية دون أي حياة أو ذوق فيها، وهو ما يصرّح به من أن المعرفة لا تحصل «ضرورة ولو كان كذلك لأدركه جميع العقلاء، ولا تحصل إلهامًا إذ لو كان كذلك لوضعه الله في قلب كل حي»[2].

وعلى أساس هذا المنهج الدقيق تنتقل عملية التفكير على عند الإمام من مجرد طلب الاشتغال الشرعي بالمعرفة إلى عملية الدخول في الاشتغال بها، دون أي مجادلة في المفاضلة بين العقل والقلب، فالعَالِم يقف عند حدود إدراك المعرفة بالتصور العقلي أو بالوقوف عند ظواهر النصوص الشرعية، أما العارف فيعمل على الاشتغال بوظائف المعرفة الداخلية المعبر عنها بالحقيقة أو الباطن من خلال توظيف العقل والقلب معًا، وبمعنى آخر فدعوة الشرع لضرورة العمل بالعلم لها وجه آخر في

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، ص 199.

التطبيق والممارسة الصوفية يتمثل في الاشتغال المعرفي الجامع لصورتي النقل والعقل في عملية حية مباشرة، يتم فيها إخراج القضايا العقدية من التصور الذهني إلى التحقيق.

وربما يجادل البعض بسؤال مفاده: وأين دور الإمام في هذا ما دام الأمر مبنيًا على فكرة سبق المتصوفة الإمام بها، والجواب أن مقولات الإمام ونصوصه تشير إلى أنه يجعل القلب هو الجامع لكل عناصر العملية المعرفية ومهيمنًا عليها، فهو ليس منها ولا منفصلًا عنها، وهي قضية سنتجاوز الحديث عنها إلى مناسبة أخرى لحاجتها لتفصيل واسع، لكن قد تتجلّى بعضها ملامحها في التفاصيل القادمة.

وعمومًا لم يعتمد الإمام كليًّا على فكر الشيخ السنوسي، بل اعتمد على الموروث الأشعري المتراكم في المدرسة الصوفية الليبية، فالاعتقاد الأشعري من أهم أصولها الأولى ما شكل زخمًا كبيرًا، خصوصًا وأن معرفته لعقائد الشيخ السنوسي كانت على يد شيخه الدوكالي الذي درس عليه العقائد السنوسية كما تذكر كتب السيرة التي حدثتنا أيضًا أن شيخه كاتَبَه يحثه على ضرورة الاستمرار في تدارس تلك العقائد، ولا أجزم ولكن أعتقد بقوة أن الشيخ الدوكالي كان على صلة مباشرة وصداقة بالشيخ السنوسي،

خصوصًا وأننا نجد صديقًا مشتركًا بينهما وهو الشيخ زرُّوق الذي التقى السنوسي وأخذ عنه.

والحقيقة أن تبنِّي الإمام للفكرة السنوسية وتطويرها جاء ضمن مسار تطور المدرسة الليبية الصوفية التي وصلت على يد الشيخ زرُّوق مرحلة متقدمة تبلورت فيها على يديه وتداخلت الأصول الثلاثة للمدرسة الصوفية الليبية، لاسيما وأن اعتقاد الشيخ السنوسي يوافق الاعتقاد الأشعري لدى الليبيين في اختيارهم مدرسة المتقدمين من الأشاعرة، لكن كل ذلك لم يتحقق في المستوى العملي إلا على يد الإمام فقد كانت محاولات التطبيق قبله محدودة بسبب عدم تكامل تداخل أصول المدرسة الليبية التي حدثت كما أسلفت على يد الشيخ زروق.

والواقع أننا نجد دلائل تكامل أصول المدرسة الصوفية الليبية جليًّا في شكله العملي في النظام الذي رسمه وحدّده الإمام للعملية التعليمية في زاويته بمدينة زليتن، حيث يحدثنا العلّامة القطعاني بأن الإمام يبدأ حلقاته اليومية كالآتي:

أولًا: يصلي الصبح جماعة ثم يشرع في أوراد الطريقة فتُتلى الوظيفة الأسمرية والوظيفة الزرُّوقية، وأحزاب الشيخ الشاذلي، وشيء من القرآن الكريم، ويختم المجلس بتلاوة دلائل الخيرات.

ثانيًا: فترة راحة إلى الضحى لتبدأ المحاضرات والدروس العامة بدرس في التوحيد حتى صلاة الظهر حيث يشرع بعدها في تعليم الفقه المالكي بدراسة مختصر خليل، أو رسالة ابن أبي زيد القيرواني.

ثالثًا: يشرع بعد صلاة العصر في الدراسات الصوفية التخصصية، وتكون عادة في كتب ابن عطاء الله السكندري كتاج العروس، أو الحكم العطائية.

رابعًا: بعد صلاة المغرب يقتصر الدرس على التخصصات الثقافية العليا، التي يكون محورها عادة النحو والمعقول، وهو مجلس قصير لا يتجاوز الساعتين[1].

ومن الواضح أن نشاط الفترة الصباحية مفتوح لعامة الناس الذين يشاركون عادة في تلاوة أوراد الطريقة وأحزابه؛ ولذا كان من المهم تناول علم التوحيد الضروري لعامة مريدي الطريقة، ووصفه بـ «الدرس» دون تحديد متن أو كتاب معين في التوحيد يؤكد أن هذه الفترة كانت لعامة مريدي الطريقة. أما كتب فترة ما بعد الظهر فهي كتب تخصصية في الفقه المالكي، كخليل ورسالة ابن أبي زيد، وهي كتب لا تناسب إلا كبار طلبة العلم، وفترة

(1) موسوعة القطعاني، ج4، ص 375.

ما بعد العصر يبدو أنها مخصصة لكبار مريديه، فالكتب المقرر فيها تخصصية ويحتاج فهم عبارتها وذائقتها العالية قطع أشواط طويلة في مختلف العلوم، كعلوم القرآن والتفسير والحديث والعقيدة والفقه وأصوله واللغة والأدب وغيرها، وأخيرًا فترة ما بعد المغرب وهي كما يتضح من موضوعها أنها لصغار طلبة العلم، فالنحو والمنطق المقصود بالمعقول من ضروريات طالب العلم في بداياته. لكن ما يهمنا من هذه الخارطة هو التطبيق العملي لتداخل الفقه والعقيدة والتصوف الذي قرره الشيخ زرُّوق وقعّد له نظريًّا، فلم يسجل التاريخ الإسلامي من بنى وأسس منهجه التعليمي وفقًا لهذا التداخل قبل الإمام.

وبذلك يمكننا أن نؤكد أن الإمام هو أول من نقل فكر زرُّوق من الجانب النظري إلى الجانب العملي التطبيقي، وهو جانب مهم في أعماله يمكن أن يُفرد ببحث موسع يتناول دور زاويته التي لا يزال تاريخها مهملًا حتى الآن، لكنني قصدت بهذا الحديث هو نقل فكر الشيخ زرُّوق إلى مستوى التطبيق والممارسة، تزامنًا مع نقل فكر الشيخ السنوسي من التنظير إلى الممارسة.

ومن المهم الإشارة إلى مسألة أخرى تبيّن لنا جانبًا من جوانب شخصية الأمام المميزة، وتتعلق باختياره للشيخين

زرّوق والسنوسي دون غيرهما من علماء الإسلام ليعمل على تطوير نظرياتهم ونقلها إلى مجال العمل، والجواب يتعلق بأن الشيخين مثّلا خلاصة مسار معرفي طويل، سواء في الجمع بين العلم والمعرفة على يد الشيخ السنوسي الذي ألمح في عديد المرات إلى إمكانية تحقق هذا الجمع في المعرفة الصوفية، أو في اجتماع أصول المدرسة الصوفية الليبية وتداخلها وانصهارها في بوتقة واحدة على يد الشيخ زرُّوق، ولهذا السبب، برأيي، اختاره الإمام أن يبني عمله على تطوير نظرياتهما دون غيرهما من علماء الإسلام.

والخلفيات التي انطلق منها الإمام في بناء طريقته في التفكير وأسسها كثيرة، لكن ما يهمنا هو الوقوف على ما يختلف فيه عن سابقيه، أو لنقُل بشكل أوضح إضافاته على من سبقه، وباعتقادي أن البداية في ذلك تبدأ من ملاحظة الاختلاف بين المعرفة الصوفية القائمة على الجمع بين «القلب» و«العقل»، وبين المعرفة العقلية المستقلة بمعارف العقل من خلال «النظر» لـ «الاستدلال» والبرهان على وجود الله، فالملاحظ أن كثرة أدلة الكلاميين على وجود الله يعكس حقيقة أنها لم توصلهم إلى معرفة يقينية؛ لأنها أدلة تنطلق في الأساس من تصورات ذهنية بنوا عليها براهينهم، أما المعرفة الصوفية فمبنية على أساس النظر

للبحث في أوصاف العبودية لإثبات الربوبية، وهو ما أجمع عليه الصوفية وصرحوا به في الكثير من مقولاتهم.

وكان من الطبيعي أن يتبنّى الإمام طريقة التصوف في المعرفة، وهو ما نجده جليًّا في رسائله ووصاياه، ففي بعض مواضعها سرد نصوصًا من عقائد الشيخ السنوسي حول قواعد الإسلام وأقسامه وقواعد الإيمان وأقسامه، ثم ألحقه بقوله: «واعلموا أن معرفة الله تعالى لا تكون إلا بعد معرفة النفس، من عرف نفسه عرف ربه، فمن عرف نفسه بالعجز والعبودية، عرف ربه بالقدرة والربوبية. ومن عرف نفسه أنه مُحْدَث فانٍ، عرف ربه لأنه قديم باقٍ، ومن عرف نفسه بالشهود والعيان عرف ربه بالغيبة والحضور»[1]، وجلي أن هذا الترتيب يقصد منه شرح كيفية النظر والاستدلال لدى الصوفية، وهي أن ينظر العبد في أوصافه ليستدل بها على أوصاف الربوبية، فقد ألحقه بقوله: «فإن قال قائل: هل النظر والاستدلال أول الواجبات أم الإيمان بالله تعالى»[2]، وبعد أن يفصل أقوال العلماء في الجواب على هذا السؤال يقول: «والذي عليه الائمة وعلماء المسلمين: أن الإيمان بالله هو أول

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 190.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الواجبات»[1]، أما النظر والاستدلال فإذا بلغ العبد «حد التكليف فحينئذ يلزمه النظر والاستدلال والبحث عن معبوده»[2].

إذًا فالعملية المعرفية لدى الإمام تقوم على تكامل وظيفتي القلب والعقل، لكن بشمولية وأولية الإيمان الذي محله القلب، ثم الاستدلال بالنظر العقلي لكن من زاوية الاستدلال بأوصاف العبودية على أوصاف الربوبية حتى يبلغ حد إدراك العجز عن الإحاطة بطرق إثبات الربوبية، فكيف يحيط العبد بمعرفة ربه وهو عاجز عن معرفة نفسه، وهو سؤال عقلي كما هو واضح لن يتأتى إلا لمن بلغ حد التكليف.

وهذه المعارف التي تنتجها مثل هذه العملية المعرفية أكثر فائدة من قيامها على القلب دون العقل، أو الأخير دون الأول، ضمن جدلية أفضلية أيٍّ منها، بل الجمع بينمها يخلق عملية تفكير مبدعة من خلال إطلاق العِنان للتذوق والإدراك بما يمكن تسميته بـ «القلب العاقل»، فالقلب بفسيح إدراكه يدفع السالك الصوفي لاقتحام المجهول لكن بعقل منضبط بالحدود المؤيدة بالشرع، لينتج معارف يقينية تزيد العبد رغبة في لتعرف على المزيد، وهو مقصدهم في قولهم: «نرى الله في كل شيء» بمعنى نبحث عنه

(1) المصدر نفسه، ص 191.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في الآفاق وفي النفس، وبمعنى آخر البحث عن آثار أسماء تعالى في كل شيء، فالنظر مقرونًا بذكر أسمائه، لاسيما الاسم الجامع المفرد «الله»، طريق بحث ذوقي يحث السالك على البحث في كل ركن وجهة عن المعرفة، في الكون وفي نفسه وفي الآفاق. وخلاصة ما مرّ أن العقل يبحث ليستدل على الربوبية، لكن المعرفية الصوفية ترسم طرقًا أخرى تبدأ بالتعرف على الربوبية بأوصاف العبودية.

ومن المؤكد أن سؤالًا يثور لدى القارئ الآن، مفاده أين المجال العملي الذي مارس فيه الإمام هذه العملية؟ والجواب: هو «الحضرة» الأسمرية. واصطلاح «الحضرة» من الاصطلاحات التي استخدمها الإمام بشكل خاص لأهميتها الكبيرة ولتخللها أغلب تفاصيل مشروعه، ولذا كان المصطلح الوحيد الذي اعتنى بتوضيح معناه في أكثر من موضع في رسائله ووصاياه، فحتى لا يتداخل مع مفهوم مصطلح «السماع»، كما هو عند غيره من الصوفية، وضح أن «الحضرة في الحقيقة هي حضور القلب مع الله تبارك وتعالى، وأما في الاصطلاح واللغة هي السماع ويعبرون عنها بالحضور لحضور الإخوان واجتماعهم للذكر»[1]،

(1) الوصية الكبرى، ص 43.

ومن مظاهر عنايته الفائقة بتوضيح مفهوم ومعنى «الحضرة» حدد شروط اقامتها ومكانها وزمانها وإخوانها وكيفيتها، حتى أن التفصيل فيها أخذ حيزًا واسعًا في وصاياه ورسائله.

وكما أشرنا سابقًا إلى بعض خصائص المصطلح عند الإمام، ومنها خاصيتها العلائقية وأعني بها شدة ارتباطها بمجموعة من العلاقات، كارتباط «الحضرة» بمصطلحات «السماع»، و«الذكر»، و«التوحيد» وغيرها، ما يسهّل علينا دراستها إذا ما تمكنّا من إحصائها وجردها في مجموعات، لكن أعود وأؤكد على أهمية دراستها في سياقاتها، وحتى يكون عمليًا سأحاول مواصلة الحديث عن مصطلح «الحضرة» كمثال، خصوصًا مع وفرة النصوص حوله التي قد تساعدنا في فهم خلفيات وظروف نشأته والغرض منه.

وأول ما يُلاحظ في ثنايا النصوص المتعلقة بـ «الحضرة»، مقاربة الإمام بينها وبين المسجد، ومنه قوله: «الحضرة روضة من رياض الجنة أو مسجد من المساجد»[1] ما قد يعطينا مفتاحًا لتصور أزمة خطاب ديني كانت منابر المساجد أساسها في عهد الإمام، وكانت «الحضرة» من وسائله لمعالجة هذه الأزمة، ومما

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يؤشر إلى ذلك أن شروط إقامتها هي عين شروط إقامة أي نشاط علمي أو تعبدي في المساجد[1]، ويفهم ذلك أيضا من قوله: «الحضرة روضة من رياض الجنة أو مسجد من المساجد، قال تعالى: ﴿فَهُمْ فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ جاء في التفسير أنها الحضرة والسماع، قال عليه الصلاة والسلام «**إذا مررتم برياض الجنة فارتعوا، قالوا وما رياض الجنة قال حِلَق الذكر**»[2]» وبعد التأصيل للحضرة كطرح قدمه لحل أزمة الخطاب في عصره، أشار إلى أن ذلك فهمه الخاص في دلالة واضحة لقبوله الرأي الآخر وعدم احتكاره أو مصادرته للحقيقة، بقوله: «وكلٌّ من مقامه يتكلم، وهذا مقامنا والصواب معنا»43، ولسد الباب أمام أي نزاع أكّد على الفرق بين مفهوم الحضرة وبين أي منسك تعبدي مفروض فقال: «ولا يتوهم أحد منكم أنها (الحضرة) فرض عين أو فرض كفاية أو سنة من السنن المؤكدات، وإنما هي أمر مستحب عندنا وجرى به الأمر والعمل»[3].

وتوقيت إقامة «الحضرة» في ليلتي الاثنين والجمعة من كل أسبوع، ما يشير إلى أنها ليست من ضمن الترتيب التعليمي

(1) ينظر المصدر نفسه، ص 42.
(2) المصدر نفسه، ص 43.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

اليومي الدراسي الذي أشرنا إليه سابقًا، ويبدأ صباحًا بتدريس التوحيد ثم الفقه بعد الظهر ثم التصوف بعد العصر ثم النحو والمنطق بعد المغرب من كل يوم، فحصة «الحضرة» هي مرتان فقط في كامل الأسبوع، ولا بد وأن هذا التقسيم أقامه الإمام وفق خطة مدروسة، ولكن ما يهمنا هو سير العملية التعليمية في منهج زاويته وفقًا لأسس منهج التفكير القائم على الجمع بين «القلب» و«العقل»، فحصتان لـ «الحضرة» وسط الأسبوع ونهايته خلال 28 حصة تعليمية على مدار الأسبوع، كافية للتدرج بالطالب ليحقق عمليًّا ما يتلقاه نظريًّا، فلا يتخرج من الزاوية إلا وتفكيره قد انبنى وتأسس بشكل صحيح، فلا تصوف دون علم ولا علم دون تصوف.

وفي سياق تأكيده على عدم انفصال عمل «الحضرة» عن العلم النظري، خصوصًا طرائق التفكير السليم، يحدثنا الإمام أن شيخ شيخه الشيخ فتح الله أبي راس كان يقيم «الحضرة» في الأزهر عند مقامه فيه، وأن طلبة العلم والعلماء «يحضرون معه في الحضرة وكان يقريهم من المعقول»[1]، وفي ذكره للمعقول دون سائر العلوم التي كان يدرسها الشيخ أبو راس دليل على قصده

(1) المصدر نفسه، ص 43.

الواضح بعدم انفصال أعمال القلب في الحضرة عن إصلاح طريقة تفكير العقل.

وعمليًّا تقوم «الحضرة» على اجتماع عدد من مريدي الطريقة، وتبدأ بقراءة وظيفة «الحضرة»، وهي مجموعة أدعية وأذكار مستقاة من صحيح السنة النبوية تُقرأ بشكل جماعي لتحضير الذاكر وتهيئته، قبل البدء في طبقات ذكر تبدأ بـ «لا إله إلا الله» بما فيها من نفي وإثبات، ثم ذكر الاسم المفرد «الله» بعدة طبقات صوتية، ثم تختم بإنشاد كلام الإمام مصحوبًا بآلة «الدّف».

وتبدو أهمية إنشاد كلامه في ختام «الحضرة» في أنه كلام موزون في مقطعات شعرية يمثل خلاصات تجربته الصوفية التي تدعم الذاكر في تثبيت ما تحصّل له من معارف ذوقية نتجت عن عملية التأمل الجامع بين القلب والعقل أثناء الذكر، ومما يؤكد ما ذهبنا إليه قول الإمام أثناء حديثه عن آداب الحضرة: «التفكر بالقلب والعقل في مصنوعات الله تعالى فهو سراج القلب»[1]، فذكر «الحضرة» إذًا ليس مجرد تصور ذهني لمعاني أسماء الله الحسنى، بل تصور مقرون بالتأمل والنظر لتتحصل منه فائدة التخلُّق بصفات ومعاني أسماء الله تعالى.

---

(1) الوصية الصغرى، تحقيق علي جوان، د.ن، 2007م، ص 57.

وبتفصيل أدق فعملية «الحضرة» تحث العقل بشكل مستمر على مراجعة طرقه في النظر والاستدلال الذهني المجرد، ليكتشف مع مرور الوقت أن وظائف العقل وحدها في الواقع لم تمكّنه أكثر من الوصول إلى المستوى النظري في المعرفة، خصوصًا وأنه لامس مستويات أخرى عند ترديده لأسماء الله في حلقة من الذاكرين مدعومة بمقطعات شعرية تحدثه عن تجربة عملية خاضها صاحبها ونال فيها معارف أخرى. ومع مرور الوقت يجد الذاكر نفسه قد تلبّس بمعانٍ وصفات من تلك الأسماء الحسنى وبدأ خوض تجربة التخلُّق بها، ويدرك أنه حتى وإن استدل في السابق على الصانع بصنعته فمعرفته لم تتجاوز المستوى النظري، وبالتالي يدرك أهمية اشراك القلب مع العقل في عملية المعرفة لنقل التجربة النظرية إلى تجربة عملية تقف به على مشارف ميدان جديد يجعل معرفته أكثر يقينًا إذا ما تخلق بمعاني الذكر، وتاليًا وبمرور الوقت ستكشف «الحضرة» للذاكر عن معاني أكثر قيمة وتنقله من مستوى التخلّق إلى مرحلة أسمى وهي مستوى «التعلق» بالله؛ ولذا نجد الإمام يركز على استخدام الاسم المفرد «الله» في الحضرة، كونه الاسم الجامع لكل الصفات والمعاني التي تحتويها أسماء الله تعالى الأخرى.

ومن قائل يقول العبرة بالنتائج، فأين نتائج تلك العملية الأسمرية المعبر عنها بـ «الحضرة»؟، والجواب يحتم علينا التنبيه إلى أن الحضرة ليست إلا عملية مرحلية، فهي كما يقول الإمام: «ما شرعها أهل الطريقة إلا الفقراء المبتدئين، لكي تخرج الأكوان من قلوبهم بسبب ذكرهم فيها؛ لأن الذكر من أفواهٍ كثيرة له تأثير قوي في القلب»[1]، وكونها للمبتدئين فنتائجها لا تكون إلا على المستوى الفردي لإخراج «الأكوان» من التصور الذهني المرتبط بالاستدلال بها على مكوِّنها الى ربط المبتدئ بالمكوّن من خلال عملية معرفية جامعة، ولكن تلك العملية توازيها عملية أخرى تعمل على تثبيت هذه الحقائق التي وصل إليها المبتدئ في حياته، وأعني بالعملية الأخرى هي عملية «الأوراد» اليومية التي وظفها الإمام لمريديه كذكر فردي يقوم به المريد بشكل يومي فتتحول معها معاني الذكر إلى واقع عملي ملموس.

ولأضرب مثالًا على ذلك سأحاول مقاربة بعض من معاني بعض أسماء الله الحسنى بما يظهر من مقاصد الإمام من تقسيماته لأوراد طريقته على توزيع الأعمال والمهن، فلنتصور ما قد يتوهمه الذاكر من فهوم خاطئة لبعض الأسماء الحسنى بعد

(1) المصدر نفسه، ص 59.

مشارفته لمستويات جديدة تتجاوز النظر العقلي المجرد، ككون أن الله الرزاق والوكيل فالأولى ترك الكسب والاعتماد، وهنا تأتي مهمة الأوراد التي تغيّر المفاهيم الخاطئة في الممارسات الحياتية اليومية، ومنها المفهوم الخاطئ للتملّك عند التاجر مثلًا، وما يترتب عليه من استغلال واحتكار للموارد والمواد من أجل الدخول في منافسات ضارة، واكتناز الأموال المُفْضي لشح النقد في الأسواق، لكن ممارسة الذكر بالمقابل وبصورة يومية متكررة، تفتح آفاقًا جديدة لفهم معاني التملّك بشكل إيجابي تجعل المريد يشاهد المالك فيما بين يديه، ويستدل عليه بأوصاف التعبُّد في ملكه، فهو خادم للمالك في ملكه ومستعمل فيه، فيتحول العمل للكسب اليومي إلى عمل تعبُّدي.

ولنا أن نتصور تاجرًا يتصرف في تجارته بمقتضى عقله المجرد من تخطيط وتنفيذ وغيرها، فيكون مستوى المخاطر كبيرًا، كما أن ثقافات السوق والتجار لا تمنع الإضرار بالآخرين كأحد وسائل إدارة هذه المخاطر للتخلص منها، ولنتصور بالمقابل أن هذا التاجر وهو يتصرف في ملك الله من منطلق أنه مستخدم فيه بل وأمين عليه، فمن المؤكد أنه سيسعى لتنمية أعماله وزيادتها طاعة الله، فالطاعات لا تنقضي والشرع يحثُّ على زيادتها «ابتغاء فضل الله»، فلن يسمح حينئذ بتعدي أضراره لغيره؛ لأن العملية

التربوية الصوفية خلصته من حظوظ النفس وهواها، وتخليصه من نفسه يعني إخراجه من دائرتها ليعيش في الواقع ويحرر عقله ليفكر خارج الصندوق بواقعية بعيدًا عن الأنانية، ومن آثارها ارتفاع مستويات الإنتاج والعمل والتدبير الصحيح في الاتجاه الصائب. وقس على اسميه المالك والوكيل كل معاني أسماء الله الأخرى، كالمُنعم مثلًا وضرورة إظهار العبد نِعَم الله عليه ما يدفعه إلى رفعه مستواه الاقتصادي والثقافي والعلمي فكلها أوجه لإظهار النِّعَم، لكن بدافع التعبّد الذي سيمنعه حتمًا من الإضرار بغيره.

ويبدو أن ربط نتائج الذكر في «الحضرة» بالأوراد اليومية لتحويلها إلى واقع مُعاش ملموس مثمر، كان هو سبب تقسيم الإمام أوراد طريقته بحسب المهن والأعمال، بقصد التعبد بها في غير انفصال عن الحياة، وبمعنى آخر ترجمة معاني الذكر إلى برامج عمل، والوقائع التي تترجم هذه الأهداف في حياة الإمام كثيرة وتخرج عن الحصر، ولكن يمكننا أن نعيد قراءة الواقعة التي سبق وأن نقلناها، وتتعلق بعثور الإمام على قطيع من الأغنام في أحد المراعي، وعند سؤال الرعاة لمن الغنم؟ وهم لا يعرفونه، فأجابوه: أنها له، فنزل من على فرسه وطفق يذبح الغنم وهو يقول: «عبد السلام عنده غنم!»، وهو مسلك تربوي

لنجله عمران فهو يعلم أنه صاحب الغنم، وفي الواقعة ما يشير إلى بلوغ هدف الإمام لنجله وتنبيهه على خطورة المعنى لحب التملك، فقد دعا النجل من برفقته من مريدي الإمام «أن يجتمعوا ويذكروا الله»[1]، في رسالة اعتذار واضحة لوالده بأن الملك لله، وجلي أن تصرف الإمام لو كان يتعلق بنهيه عن الكسب لأمر نجله بترك الغنم بعدها، لكننا نقرأ في سيرته أنه استمر في تنمية مواهب وقدراته نجله، وأوكله فيما بعد برفادة وضيافة الوافدين وطلاب العلم والعلماء على الزاوية، بعد أن ربط قلبه بالله وأصبح التقرب بالعمل من جملة عباداته، وأكثر من ذلك أوصى له عند وفاته بمهمة الإشراف على مؤسسة الزاوية التي أفنى عمره في بنائها وهو أمر ليس بالهيّن.

ولا يمكن ادّعاء الإحاطة بمقاصد الإمام في أوراده، لكني اعتقد أن ربطه الأوراد بالمِهَن والأعمال كان من مقاصده فيه مقصد التعبد بالعمل في معانيه الصوفية المعرفية العميقة، وهو المناسب لما نحن فيه من بحث جوانب وأوجه من العملية المعرفية لديه لمحاولة التعرف على معاني اصطلاحاته، وتحديدًا

(1) مرابطو طرابلس الغرب، أنطونيو تشيزارو، تحقيق علي بن طالب، منظمة صوت الخمس، ليبيا، د.ت، ص 98.

الجمع بين القلب والعقل في كل شؤون الحياة ونقلها من مستوى التعامل الحياتي المجرد إلى حياة عامرة بمنافع التعبّد لله تعالى.

إذًا، استخدم الإمام «الحضرة» لتطهير المجتمع من التفكير الضار، باعتبار العقيدة منشأ كل العلوم الأخرى التي هي فروع منها، ومن خلالها انحرف أصحاب الرخص وضعاف الهمم بمقولاتها في كل الصُّعد سياسيًّا واجتماعيًّا وثقافيًّا واقتصاديًّا، فلا بد من تصحيح الفكر من أساسه، وكيف يكون الإصلاح إلا بتغيير السلوكيات والمفاهيم والأفكار في الأذهان، ومن هنا يتكامل الإمام مع غيره من الصوفيين في نظرية الإصلاح، فالتصوف لا يستهدف إصلاح المجتمع بخطاب شامل، بل يستهدف الفرد في عمليات متوالية تنتهي بإصلاح المجتمع، والخطاب الشامل من أدوات ووسائل الساسة والحكام، والسياسة ليست من شأن الصوفية ولا مجال أعمالهم وجهودهم.

وقبل أن أغادر هذا المقال، أذكر بعض ما سجلته أثناء قراءاتي في تراث الإمام، لعله يكون مشجعًا للمُضي قُدُمًا إلى إنجاز معجم المصطلح الأسمري:

- مصطلح «التقليد» الذي ذكره الإمام في إطار حديثه عن ذم المقلد في العقيدة، لم يقابله بمرادفه وهو «الاجتهاد» بل قابله

بمصطلح فرعي عن الاجتهاد، وهو «النظر والاستدلال».، إذا ما نظرنا إليه من زاوية التفكير الأصولي،

- الكشف: مصطلح صوفي في الصميم، وصرَّح به عدد لا يحصى من الصوفيين، لكنَّ أيًّا منهم لم يكتب كشوفاته أو يمليها على كُتّابه، وهو ما يجعلنا نعتقد أن لهذا المصطلح معنى آخر لدى الإمام يقارب معنى المصطلح المعاصر عن «استشراف المستقبل»، فلا يعقل أن يكون إثباته لهذه الكشوفات كتابيًّا للدلالة على صلاحه وولايته، خصوصًا وأن ولايته ثابتة ولا خلاف عليها عند كتابة لوصاياه.

- أكثر الإمام من استخدام بعض المصطلحات بشكل كبير في قصائده وأشعاره، لكن يبدو أنه استخدام بمضمون وهدف جديد، وأشهرها على الإطلاق «الاستغاثة»، ويبدو لي أن من بين أهدافه في استغاثاته بالمئات من الصالحين من كل أقطار العالم الإسلامي، استغاثة بلسان الأمة الإسلامية التي كانت تعاني أزمات كبرى وقتها، وربما يقصد تنبيه أبناء الأمة الإسلامية أن الذين استغاث بهم هم من بنى هوية الوطن وحافظ على بيضة الإسلام، وبالتالي فهي استغاثات بمنزلة نداء لإنقاذ العقيدة والوطن والدين من التيارات الدخيلة، كما أنه نداء موجه أيضًا

إلى قادة الأمة وحكامها وعلمائها ومفكريها يتضمن وصفة الشفاء الناجعة لما تعانيه الأمة، فكل الأسماء التي استغاث بها إما فقهاء أو أصوليين أو من أهل العقائد أو مؤرخين وغيرهم، يربطهم التصوف كمشترك عام.

- «الأنا» الحاضرة في كل أشعار الإمام ونثره، هي أول أهداف التصوف بالعلاج، فكيف له وهو إمام التصوف في عصره أن يبرزها ويتغنى بها!، وباعتقادي أنه حمل «أناه» معنى قصد به القول بأنه المثال الجامع لكل ما حوته معارف وقدرات أولئك الصالحين الذين استغاث بهم.

- لم ترد رمزية المرأة في الشعر الصوفي، كما هي عند غيره من كبار شعراء الصوفية، كلُبْنى وسلمى وليلى وغيرهن، والنساء اللاتي سمّاهن هن صوفيات موجودات بالفعل، كرابعة والمنوبية وغيرهن.

- يُلاحظ أن كثرة استخدم الاصطلاح بالضد، وتقسيم المصطلح إلى أقسام، واستخدم التعريف بالمثال، واعتنى أيضًا بالحد المنطقي ففي الكثير الأحيان يفرق بين الصفة الذاتية في تعريفاته والصفة العرضية.

- يحرص الإمام على بيان الخلفية الصوفية للعلوم في تعريفاته لها، فيضيف قيمة أخلاقية لأي مصطلح يستخدمه.

- استخدام المصطلح الصوفي بمسميات وألفاظ عامية لتبسيطها وتيسير فهمها، كـ «مدرول» المقابل لمعنى مصطلح «السُّكْر»، و«غزلي تخبل» المقابل لمعنى مصطلح «الحيرة»، و «ناقل وردي» المقابل لمعنى المُجاز في الطريقة والورد.

وقبل أن أختم أود التنبيه على أمر غاية في الأهمية، ويتعلق بتراث الإمام المكتوب والشفوي الذي ما زلنا نعتمد في دراستنا حوله على نصوص لم تُحقق تحقيقًا علميا يخدمها ويصحح أخطاء النساخ وتصحيفاتهم، كالموجودة بكثرة في أعمدة الأسانيد في كتاب الأنوار السنية، بل وفي الرسائل توجد أخطاء لا بد من تصحيحها عند معاودة تحقيقها، ومنها على سبيل المثال لا الحصر: «قال ابن القاسم: الأيمان لا يزيد ولا ينقص»[1]، وهو خلاف المحفوظ في جميع المصادر من أنها رواية ابن القاسم عن الإمام مالك أن الإيمان يزيد أما النقصان فتوقف فيه وطلب من السائل أن يكف عن السؤال عنه.

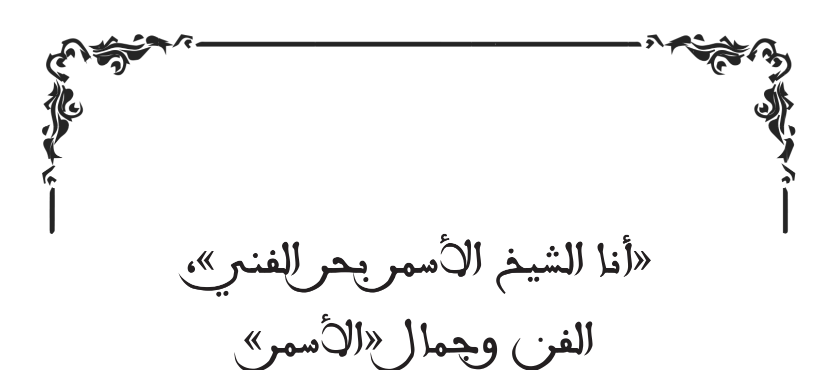
ورغم الثقة المطلقة في الشيخ محمد بن عطية كاتب الإمام الذي تشير أقواله إلى عنايته الشديدة بكتابة لفظ الإمام كما هو، ومنها قوله في ختام كتابته للوصية الصغرى: «كتبها من غير زيادة

(1) رسائل الأسمر إلى مريديه، ص 192.

ولا نقصان إلا في بعض الكلام نصلح لفظه مع حصول مقصود الشيخ في المعنى وذلك بعد استئذانه فيأذن»[1] إلا أن تداول الوصايا والرسائل بعد الشيخ ابن عطية على يد النساخ تسبب في التصحيف والخطأ في الكثير من المواضع في نصوصها، ما يجعلها تخرج عن سياقها أو تخبر عن معنى مخالف لمراد الإمام.

وأخيرًا، لا بد لكم يا أجيال الغد وبعده من الاضطلاع بمهمة دراسة المصطلح، وإصدار معجم أسمري خاص، يكون أساسًا ومدخلًا لفهم فكر الإمام والاستفادة منه والبناء عليه، ويفتح الآفاق لدراسة شخصيات الإصلاح الليبي.

(1) تنقيح روضة الأزهار، ص 210.



«أنا الشيخ الأسمر بحر الفني»، الفن وجمال «الأسمر»

الجمال مكون مهم من مكونات شخصية الإمام، ومن الضروري للباحث فهم الجمال في الرؤية الصوفية ليتمكن من قراءة الكثير من تفاصيل مشروع الإمام الدعوي الإصلاحي على وجهه الصحيح. وباعتقادي أن ذلك يبدأ من جمع وتتبع كل ما يتصل بالجمال في مكتوبات الإمام وقصائده الشعرية وهي من الكثيرة بمكان، ولكن كمثال للبناء عليه سنحاول الحديث حول ما يمكنني أن أسميه بـ «اللباس الأسمري» الذي حدد الإمام بعضًا من ملامحه التي تعكس ذائقته الجمالية العالية.

اللباس الأسمري «الأبيض»:

للإمام معرفة ودراية عميقة وواسعة بالألوان كما يبدو من حديثه في وصاياه ورسائله، حيث يجعل اللونين «الأبيض»

و«الأسود» لونين أساسيين وعليهما تدور الألوان الأخرى، لكنه حدد لون لباس مريد الطريقة العروسية بـ «الأبيض»، ونهى عن «الأسود»، وفي تعليله لاختيار اللون الأبيض في قوله «فالأفضل والأحسن من اللباس ما كان أبيض نقيًّا، قال عليه السلام: **(الله جميل ويحب الجمال)**»[1]، دليل واضح على أنه اختيار من خلفية جمالية محضة، وحتى لا يُفهم أن كلامه في الألوان ينطلق من أحكام شرعية نبه بقوله: «وليس إنكارنا للأسود ونهينا عنه تحريمًا»[2].

وفي نص آخر نستشرف مفهوم الجمال عند الإمام، إذ يشير فيه الى أسباب أخرى للنهي عن بعض الألوان تتعلق بتأثيرها السلبي وانعكاسها في الجانب النفسي للإنسان؛ يقول فيه: «فمن لبس منكم الأسود وأصابه شيء من الهموم والغموم والأحزان وشببها فلا يلومنَّ إلا نفسه»[3]، وهو من النصوص المهمة التي كشف لنا عن بُعد وعُمق في شخصية الإمام ودرايته بتأثير الألوان على النفسيات وكيف تخلق طاقات سلبية تشكل رواسب جاذبة لما استقر في النفس من دلالتها على الأحزان والهموم، وليت من يهتم بقضايا الألوان وتأثيراتها يفرد بحثًا حول هذا الجانب في شخصية الإمام.

---

(1) الوصية الكبرى، 29.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(3) المصدر نفسه، ص 27.

وإلى جانب نهيه عن الأسود، نهى عن اللون «الأزرق»، وكذلك اللون «الأحمر» إلا إن كان «على الرأس كالشاشية وكذلك الأحمر على الرجل فلا مضرة فيه»[1]، أما «الأخضر فلا بأس به دون غيره من الألوان»[2]. كما نهى كذلك عن الألوان المتاخمة للون الأبيض كـ «الأصهب والأشقر والأشخم والولغ»[3]، وهي ألوان كلها ناشئة عما يشوب الأبيض من ألوان قريبة من درجته، ويبين مقصده من ذلك بالحفاظ على نقاء وصفاء اللون الأبيض في يقول: «ولا تلبسوا إلا الذي لونه أبيض محض غير مختلط بشيء»[4].

ولا ينطلق الإمام في حثه على اللون الأبيض من مناسبته للمستويات المادية المتدنية أو بسبب شيوع الفقر في البلاد، كونه الأرخص ثمنًا بخلاف الألبسة كثيرة الألوان والتي عادة ما تكون غالية الثمن، فرفع المستويات الاقتصادية للأفراد في المجتمع العروسي هدف أساسي لدى الأمام، كما رأينا في المقال السابق الذي تحدثنا فيه عن استراتيجيات التصوف في تفعيل معاني الذِّكر

---

(1) المصدر نفسه، 28.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

في حياة الذاكر بدفعه داخل عملية الذِّكر في «الحضرة» وبواسطة الأوراد للتخلُّق بمعاني أسماء الله الحسني، وكذلك فإن تقسيم أوراد طريقته وفقًا للوظائف والمهن والأعمال يحمل هذا التقسيم في طياته رسالة للتنمية الاقتصادية، وأضيف هنا إلى كل ما سبق دليلًا آخر من نصوص الإمام المتعلقة باللباس التي بسمح فيها للمريد العروسي في أطوار بدايات انخراطه في الطريقة باللباس البسيط «ولو كان قديمًا مجرودًا قليل الثمن»[1]، إلا أنه لاحقًا يحثّه بعد أن يقطع أشواطًا يتغير فيها سلوكيات وأنماط حياته بنتائج عملية التخلّق بأسماء المذكور ﷻ، بأن يلبس «الأجاريد (يقصد الجرد) الفاخرة والثياب الفائقات والشواشي الباهيات والعمايم الحسنات والبشاميق الباهرات والأمسات الغاليات والأخفاف المعكرشات»[2]، وواضح أنها ألبسة غالية الثمن تتطلب وفرة مالية ليتمكن المريد من شرائها، وإلا كيف يطالبه إمامه وشيخه المربي بتداول وشراء ألبسة لا يمكن لأصحاب الدخول المتدنية من اقتنائها. ولنا أن نتخيل صورة المريد العروسي بكامل تلك الألبسة، لندرك مدى ما يتوفر عليه الإمام من أذواق وجماليات

(1) المصدر نفسه، ص27.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

عالية كان يحرص على غرس القيم الجمالية وتعزيزها في حياة المجتمع.

واستنادًا إلى أن نهي الإمام عن اللون الأسود لم يكن نهيًا شرعيًّا، وانطلاقه من خلفية جمالية في اختياره للون الأبيض، يعكس لنا ادراكه أن اللباس ثقافة تتميز بها أي جماعة عن غيرها وتعبّر بها عن قيمها ومبادئها، وبالتالي لم يقف عند مقصود الشرع من اللباس وهو الستر وحجب خصوصيات الجسد البشري، بل نقل اللباس الى مستوى تجاوز ستر «الجسد» إلى مستوى «تجسيد» المبادئ والقيم التي بنى عليها مشروعه الإصلاحي ضمن عمليات التفاعل الشاملة لكل العناصر التي ركبت كامل مشروعه، ليصبح اللباس مظهرًا يعكس شخصية العروسي، ورسالة قيمية حضارية مميزة للمجتمع العروسي، وبذلك يُدخل الإمام اللباس في مجموع عناصر الدعوة بالحال، ولا شك أن الدعوة بالحال أبلغ من المقال. هذا بشكل خاص، ووبشكل عام فهو يرسم ذوقًا جماعيًّا لتجسيد قيم مشروعه الأسمري في اتجاهين، الأول: خاص وداخلي وله رمزيته وسنحاول قراءته بعد قليل، والثاني: إشاعة ثقافة التذوق والجماليات كثقافة مجتمعية.

وحتى لا تُفهم دعوته للتميز باللون الأبيض بأنها دعوة لتذويب الخصوصيات الثقافية في الأقطار والبلدان التي تتزيى

بأزياء خاصة بها تعبر عن وجدانها وثقافاتها، استثنى الإمام «من عادة بلده سائر اللباس فلا بأس به»[1]، فهو على دراية واسعة بخصوصيات ألبسة الأقطار والمدن، ولذا سمح بلبس «الشال والقفطان والسدرية لأهل المدائن ونحوهم»[2]، لكن عند الخروج لا بد من إظهار الخصوصية العروسية بتغطيتها بالأبيض فـ «لا بد من لبس الأجاريد فوق القفطان والسداري»[3]، والأجاريد جمع جرد وهو: كساء ليبي أبيض اللون يصنع من الصوف، ولتأكد اظهار الخصوصية العروسية في اللباس تكرر حديثه في العديد من المواضع، كقوله: «ولا نسلم لم يمشي في مطلق القفاطين كاشفًا إلا أن يلبس فوقهم الأجاريد والبرانيس»[4]، وكلها نصوص تدل على وعيه بأهمية الحفاظ على الخصوصيات الثقافية للمناطق والأقطار، باعتبار مشروعه الإصلاحي يتجاوز القُطْرية بمعناها المحدد بالجغرافيات السياسية المعروفة اليوم، لكن في ذات الوقت لا بد من توحيد اللباس العروسي الأبيض في الأوساط العامة عند الخروج لها.

---

(1) المصدر نفسه، ص 28.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

والواقع أن الإمام امتلك عقلًا نقدًّيا اصلاحيًا في كل شيء، فأعطى مظهرًا جماليًّا خاصًّا بطريقته واتباعه للتعبير عن ذاتهم الاجتماعية في المكان والزمان والإنسان، فما يميز أي مجموعة ليس مكوناتها المادية بل مكوناتها الثقافية، وإذا لم تبدع أي مجموعة ما يميزها ثقافيًّا ستظل عاجزة عن التعبير عن ذاتها وبالتالي ستكون عُرضة للذوبان. ومن الرسائل التي يحملها اللون الأبيض الدعوة للرجوع لنقاء الأصل ورفض العناصر الدخيلة المشوهة لهذا النقاء، فأي عنصر دخيل يخلق نشازًا مجتمعيًّا يزيد من حالة التمزق والازدواج النفسي التي تؤشر لها فوضى الألوان والأذواق، ومن هنا جاء نهيه عن «الأصهب والأشقر والأشخم والولغ»، فللون الأبيض دلالة على العودة للنقاء والانسجام النفسي.

وإذا ما حاولنا فهم بعض الأسرار التي لم يصرح الإمام بها في أمره باللون الأبيض ونهيه عن الأسود، من خلال قراءة دلالاتها في القرآن الكريم، فإننا سننفتح على كم كبير من المعاني العميقة للألوان، لكن لا بأس ببعضها من خلال مقاربتها آيات قرآنية، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا

عَنكُمْۖ فَٱلۡـَٔـٰنَ بَـٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ﴾ **[البقرة: 187]**، ودلالة الأبيض في هذه الآية على النهار والأسود على الليل، فالأمر بهجران ما يباح ليلًا تحت ستر الخصوصية والسكون، وبالإمساك عنها بالمجاهرة بالنهار، يمكن أن يشير الى أن دخول المريد في الطريقة هو خروج من سواد ليل الغفلة إلى بياض ووضوح اليقظة والإقبال على الله، فيمسك عن كل المباحات ويشد العزم بالطاعات؛ إذ أهل الطرق يأخذون بالعزائم، كما أن بياض النهار دلالة على العمل والإنتاج والامتزاج بكافة أفراد المجتمع للتكامل من أجل الدفع بالحركة والنماء، بخلاف الليل فهو للخصوصية. ونرى ذلك مترجمًا في البرنامج اليومي للإمام المزدحم بالعمل المتواصل في النهار، فيبدأ يومه بقراءة الأوراد بشكل جماعي ثم محاضرات التوحيد فالفقه ثم التصوف ثم النحو المعقولات، لكننا لا نعرف أي تفاصيل عن برنامجه الليلي وخلوته بربه فيها.

وقبل انفصال الخيط الأبيض من الخيط الأسود في أول النهار ونهايته يتمازج اللونان فيتكون توهج شفق له «أحمر»،

ويلاحظ أنه اللون الذي سمح الإمام به في الرأس والقدمين كما مر، وهو لون له معانٍ ودلالات عديدة، ومنها الدلالة على العقل، وربما لهذه الدلالة علاقة بسماحه بلبسه في الرأس والقدمين، لضرورة العقل، الذي يرمز له عادة بالرأس، للتدبير والقيادة،وكذلك أهمية العقل في التخطيط للسعي بالقدمين للنماء والحركة والعمل، كما أننا نلاحظ أن أول دورس الأمام في أول النهار هو درس التوحيد، ولا تخفي صلة معارف العقل بهذا العلم، وآخر دروس النهار هو درس المعقولات.

وكل ما مرّ هو محاولة للغوص في أسرار اللون الأبيض، ومعارف الإمام بالألوان ودلالاتها، لكن ما لا خلاف فيه أن الأبيض أصل وعلة الألوان جميعها، وأصالته تقع ضمن موقع الانسجام الكامل في منظومة التفكير والتأمل الأسمري، فكما أن أساس الذكر في الحضرة هو الاسم المفرد «الله» وهو الاسم الجامع والأصل لكل أسماء الله الحسنى الأخرى، كذل الأبيض بمحموله الكبير من الدلالات هو أصل كل الألوان. وهكذا إذا ما تتبعنا كل العناصر التي يتركب منها مشروع الإمام نجدها تنحو نحو الأصول وبنائها المتكامل، في رسالة تحمل دعوة ضمنية للعودة إلى الأصول والتذكير بها كأحد أهم سبل الإصلاح والكشف عن الانحرافات، فلا بد من نفي أي دخيل زائف على

لون العقيدة البيضاء النقية، كما هو المعنى العميق لكلمة التوحيد «لا إله إلا الله» التي تُعد أساس الأذكار عند الإمام ويبدأ بها مجلس الوظيفة في الحضرة، بتجريد كل ما نسب للذات الإلهية ونسبت له، والانطلاق بعدها بحرية مجددًا.

«دُف» الإمام:

طالما ارتبطت آلة «الدُّف» أو «البندير» بالإمام وتفاصيل حياته ودعوته ومشروعه، حتى أصبح عَلمًا عليه فلا يذكر الدُّف وإلا وينصرف الذهن لتذكر اسم الإمام، ورغم شهرته واقتران الطريقة العروسية به إلى اليوم، إلا أن الأسئلة التي تثور في ذهن قارئ سيرة الإمام حوله كثيرة، كسبب اختياره دون غيره من الآلات الموسيقية، ولماذا اختار هذا الإيقاع الموسيقي دون غيره، وما علاقته بالذكر بالاسم المفرد «الله»، وغيرها من الأسئلة.

وفي مقاله «وانتصر بندير سيدي عبد السلام وقصائده وموسيقاه على ترانيم الكنيسة» يشير شيخنا العلّامة القطعاني الى أساليب تصدي الإمام للطريق التنصيرية التي مارسها فرسان القديس يوحنا التنصيرية بنشر الترانيم التنصيرية عبر الكنائس وموسيقى نواقيسها، قائلا «فيرد بالأسلوب عينه ويصوغ قيم الإسلام وعقائده وشريعته وأخلاقه وأعلامه في قوالب شعرية

بعضها بالفصحى ليخاطب الأقلية المثقفة وغالبها باللسان العامي ليخاطب المجتمع كله في مقطوعات موسيقية من تأليفه يصحبها إيقاع البندير بالوزن المعروف في موسيقى المغرب العربي باسم (بطايحي) وهو إيقاع رائع خلاب أندلسي المنشأ»[1]، والنتيجة كما يؤكد الشيخ القطعاني: «انتصر بندير الشيخ على ترانيم المستعمرين الغزاة فخرسوا واندثروا ونطق هو وانتشر لتشدوا بإبداعاته إلى اليوم القلوب النقية في ليبيا وتونس ومصر والنيجر وتركيا والهند والشام والحرمين الشريفين وغيرها»[2].

وأنا أعرف أن شيخنا العلّامة القطعاني يجيد إيقاع «دف» الإمام إجادة تامة، كما يجيد العزف على «ناي» مولانا جلال الدين الرومي، وكثيرًا ما تحدث عن أسرارهما، في إلماح هام جدًا لوجود تقارب بين الأساليب الدعوية عند الإمامين: الأسمر والرومي، وهو ما تعكسه بعض مظاهر أعمالهما، فكلاهما استخدم القصائد وآلة موسيقية بمصاحبة الذكر، وكما نظم الرومي أشعاره بالعامية واقترب بها من مختلف شرائح المجتمع موجهًا خطابه إليها، كذلك الإمام نظم أشعاره بذات الأسلوب

(1) مقالات أهل الحق، أحمد القطعاني، لجنة الشؤون العلمية بزاوية سيدي عبد السلام الأسمر، د.ت، ص 8.

(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ولذات الهدف، بل حتى أسلوب نظم الشعر يكاد يتقارب في الكثير من أوجهه وقضاياه وأغراضه،

ومن الضروري أن يُفرد أهل الاختصاص في الشعر والأدب بحوثًا موسعة حول أسلوب الإمام في نظم شعره، فعلى الرغم من شهرة ديوان الرومى «المثنوى» وأسلوبه الخاص في صوغ الأبيات ذات الأشطار المربعة، لا يزال شعر الإمام بعيدا عن اهتمام وتناول أهل الاختصاص رغم تقاربه الكبير في استخدام ذات الأساليب الشعرية وذات الأهداف أيضا.

وما دمنا نتحدث عن أشعار الإمام، وقبل المضي في الحديث عن «دفه»، يجب الإشارة إلى أن أشعاره تعكس فيما تعكس أزمة فكرية ومعرفية عميقة كانت تعانيها البلاد والعالم الإسلامي وقتها، وإن كان في مضمون أشعاره يخبر عن تفاصيل مشابهة لما حوته مسيرة من سبقوه ومن لحقوه أيضًا من المتصوفة، كاعتراض الجامد والسائد على فكرة التجديد، وكذلك التشابه في مصادمة الأنظمة الحاكمة وملاحقتهم للمتصوفين المجددين بالنفي والإبعاد، إلا أن أهمية أشعاره في أنها تمثل خصوصية ليبية، فهي أول تجربة ليبية للتجديد وتحديث المقولات السائدة، هذا أولًا، وثانيًا فهي تعكس تجربة الإمام وفي تفاصيلها كيفيات

معالجته لتلك الأزمة بأسلوبه الخاص، كما أنها تجلّي جوانب وصور من ظروف المعاناة الخاصة التي عاشها ومرّ بها، فمثلًا من المعاني التي يكتنزها مصطلح «الاستغاثة» الصوفي عند الإمام: أنه يريد إيصال رسالة مفادها أنه لم يقدِّم جديدًا من حيث المنطلق والقواعد لدى الصوفيين المعروفين بالقبول في الأوساط الصوفية ولدى شرائح واسعة في المجتمع، ولم يقلب المسلمات المستقرة، بل هو صوفي في صميم ما دعا إليه؛ ولذا نجده يوجه خطابه للجمهور بلسان حاله قائلا: بأن خمرة «سيدي بوراوي» الذي تعرفونه جيدًا لأن «خبره متواتر في العصور جملة، وبرهانه ظاهر في الزمان وفضله» هي التي سقاني منها، فلماذا الإنكار والجحود؟! والمختلف هو الطرح فقط ممثلًا في تحديث المقولات لتصبح قابلة للتطبيق العملي ومتاحة لكل شرائح المجتمع من خلال قواعد وشروط بيّنها وفصّل فيها في وصاياه.

ولا بد من أن نشير إلى أن قصيدة «سيدي بوراوي فحل ما ينساني» من غُرر قصائده وأهمها بالنسبة للدراس والباحث، ففي أبياتها الكثير مما يتوجب قراءته في إطاره وظرفه لاستخلاص القضايا والمسائل التي كان يجيب عليها الإمام ويرد فيها على معارضيه، ومنها قضية يبدو أنها كانت مثار جدل من قبل

معارضيه، وتتعلق بأسلوبه في شعره الذي انتهج فيه الإغراق في استخدام عبارات عامية، وكذلك نظمه وفقًا لموازين غير موازين الشعر المعتادة، ما عرّضه للإنكار واتهامه فيما يبدو بعدم معرفة النحو العروض والبيان وغيرها من آداب العربية، ولنا أن نتأمل في هذا البيت من ذات القصيدة الذي يحمل ردًا على معارضيه في هذه القضية:

نـنـده بـن سـالـم والـفـقـيـه بـوتـوزر
والـقـطـب الـعـالـم شيخنا المشهر

نقسم على الظالم اللي علينا تكبر
أمـــره دنـــيـــاوي مـفـضـوح الـلـسـان

وابن سالم هو سالم بن سالم الشهير بالمنتخب، حجة في النحو والعروض، وأبو توزر هو التوزري الذي اشتهر بلقب «ابن النحوي» واشتهر أيضا بقصيدته «المنفرجة»،

وألحقهما بذكر أستاذه وشيخه الدوكالي المشهر في العلوم ومنها النحو والعروض والأدب، وفحوى البيت يشير فيه الإمام الى أنه متضلع في علوم العربية ابتداءً من أستاذة الدوكالي وانتهاء بأقطاب هذا العلوم، وهما: ابن سالم المنتخب والتوزري، وببراعة كبيرة ذكر أول سنده في هذه العلوم وآخره، ونفهم من هنا أن الإمام يروي علوم العربية عن شيخه متصلًا بالشيخين:

ابن سالم والتوزري، وهذا التضلع وهذا السند يضرب به الإمام حجة كل متكبر بعلمه ممن يتهمه بعدم معرفة النحو والعربية وآدابها، وأكثر من ذلك يمكنه أن يكشف عدم دراية مخالفيه بـ «اللسان» العربي ببيان وجوه من فصيح الألفاظ المتداولة والموصوفة بالعامية، ولذا يصف خصمه بـ «مفضوح اللسان».
والواقع أن حديث الإمام عن تضلعه في العربية وتمهره فيها نلاحظه في أكثر من موضع في قصائده، كقوله:

فيتوري مشهر جـدي مـن نسبه عال
فـي الـنـحـو معبر فـي عـلـم البيان

وما يؤشر إلى أن استعماله للفظ العامي بكثرة في قصائده واستخدامه لموازين شعر غير مألوفة كان مثار جدل كبير في الأوساط العلمية، وهي قضية يجب أن تُدرس في إطار عمليات التحديث والتجديد التي كان يعمل عليها الإمام في كل الحقول المعرفية، ومنها الشعر والأدب، والأمر يحتاج لدراسات متخصصة لتتبع العبارات والألفاظ التي استعمالها بشكل واسع في أشعاره، فلا بد وأن لها وجوهًا في العربية تثبت أصالتها، أما موازينه الشعرية فلا بد من دراستها وتسجيلها كأحد إبداعاته الأدبية في مجال الشعر للتجديد والتحديث في السائد الذي حَجَّر الإبداعات وحول بحور الشعر المتعارف عليها قوالب تسجن

الإبداع وتحاصره. وعلى كلٍّ فمجمل القول إن الاستغاثات التي ازدحمت بها أشعار الإمام ليست دومًا لطلب النصرة والفزعة، بل أغراضها ومضامينها عديدة ويمكن إدراك بعضها من خلال قراءتها في سياقاتها.

والغوص في جوانب أشعار الإمام يساعدنا على فهم بعض أسباب اختياره لآلة «الدف» دون غيرها من آلات الموسيقى، فإيقاع الدُّف الأنسب والأقدر على ترجمة معاني أحواله كعامل مساعد لتوصيل فكرته، ويبدو أن هدفه في مزج الإيقاع بإنشاد أشعاره المعبرة عن مواجيده بموازين خاصة هو بناء وحدة ذهنية بينه وبين سامعيه، عندما تعجز أوعية اللغة واللسان عن ترجمة معاني المواجيد، كما فعله غيره من الصوفية عندما استخدموا الفنون لإيصال رسائلهم، ومنهم الرومي وعلاقته بالناي، والقطب الصوفي الشهير محيي الدين بن عربي وعلاقته بالرسم والألوان في رسم لوحته الشهيرة «لوحة المعرفة».

وتتكامل الكثير من العناصر التي يمكننا وصفها بمفردات اللغة الأسمرية، فبالإضافة لمعاني أصالة اللون الأبيض الجامع لكل الألوان، واسم «الله» المفرد الجامع لكل الأسماء، فهناك تكامل بين الشكل الدائري لحلقة الذِّكر في الحضرة وللدف،

كذلك تكامل دوران العروسي في حلقة الحضرة عكس عقارب الساعة مع دوران الكون كله في ذات الاتجاه.

ويجب ألا يفوتنا التأمل في العناصر التي تتكون منها صناعة الدف، وهي: الخشب وأصله النباتات، والجلد وأصله الحيوانات، وتستعمله «اليد» لتطرق عليه وهي للإنسان، في دلالة على أن عنصري الحيوان والنبات أساسيان وضروريان للعمل على تحقيق الإعمار المهمة الأساسية لوجود الإنسان على الأرض ودنهما لا يمكن للإنسان أن يقوم بهمة الإعمار، وأن الوجود كله عبارة عن صدى صوت هذا التمازج الثلاثي، والمدرك لهذه الحقيقة لا طريق له إلا التعبير بلفظ «الله» مكوِّن الأكوان، وهو ما يؤكده الإمام في الكثير من المواضع في كتبه وقصائده: أنه لا يسمع من الدُّف إلا عبارة «الله الله».

والمريد العروسي يذكر «الله» بمصاحبة الدُّف وهو في يده يتأمل فيه صورة المكونات الثلاث للكون، إلى أن يفنى عن صورة الأكوان ويبقى بمكونها؛ ولذا يقول الإمام «رأس ثمرتها (يعني الحضرة) خروج الأكوان كلها من القلب جملة وتفصيلً؛ لأنها ما شرعها أهل الطريقة إلا للفقراء المبتدئين، لكي تخرج الأكوان من قلوبهم بسبب ذكرهم فيها؛ لأن الذكر من أفواهٍ كثيرة له تأثير قوي

على القلب»[1]، وقوة الأصوات أثناء الذكر الجماعي في الحضرة من آثارها على قلب السالك المبتدئ أنه لا يسمح له بأن يشطح بعيدًا بقلبه بل تشده إلى عالم الإدراك الحسي وتضطره لمعاودة النظر في طريقة تفكيره في كل مرة، وهو عكس الذكر الخفي وبشكل فردي حيث لا يأمن السالك في أطوار البداية على نفسه الغفلة بما يتجلى لقلبه من لذائذ ما يكشف له في الأكوان ويغفله عن مكونها، ولذا ينبه الإمام على ذلك في قوله: «ولا تفرحوا بمكاشفة ولا بمحاضرة ولا بمشاهدة ولا بوَجْد ولا بتواجد»[2]، و«ليكن فرحكم بالله عَزَّوَجَلَّ؛ لأنه هو الذي جمعكم بكل ما أنتم عليه وفيه من الدرجات والمقامات والمكاشفات وجميع الحالات وغيرها، فلا تفرحوا بها ولا بكل حالة أوردها الله عليكم، وليكن فرحكم بالذي أهداها لكم سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ علوًّا كبيرًا. وكذلك الدعاء لا تفرحوا فيه بالإجابة وليكن مقصودكم به خطاب ربكم الذي خطابه أحلى من كل خطاب»[3]. ومن الرمزيات التي يشير إليها «الدف» في هذا المعنى أن أنغامه وألحانه لا تصدر إلا بالطَّرْق عليه من وراء حجاب يمثله «جلد» الدف.

---

(1) الوصية الصغرى، ص 59.

(2) الوصية الكبرى، ص 52.

(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

ومن رمزيات «الدف» أنه مستدير كما هي حلقة الذكر، وفي وسط أوتار مشدودة متصلة بالدائرة من طرفيها في رمزية اتصال الذاكرين في الحلقة بالشيخ الواقف وسطها، فما يشارفه الذاكر بواسطة قطب الدائرة ما هي إلا أصداء أذواق تصدر من وراء الحجاب يرمز إليها الصوت القادم من وراء «جلد» الدُّف بواسطة يد المريد، لكن الصوت لن يصدر من وراء الحجاب إلا إذا تلقاه وتر الدُّف فيهتز به اهتزاز الطرب والنشوة بلذائذ المذكور، ودون هذا الوتر لن يصدر الصوت منتظمًا متناغمًا مع نشيد المواجيد، والوتر من معانيه الفرد، والفرد هو القطب.

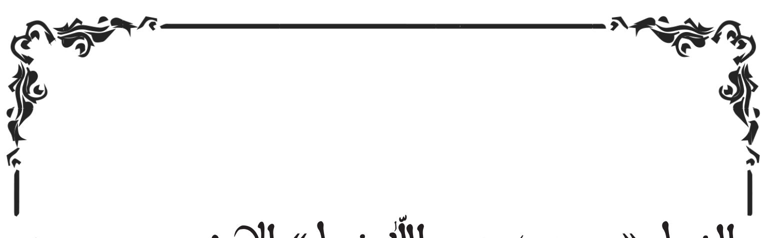
وحلقة «الحضرة» ثابتة في أولها لا حركة فيها، فإذا ضُربت الدفوف يدور فيها الذاكرون عكس دوران عقارب الساعة، في دلالة على التخلص من قيود الزمن والبدء في السمو والارتفاع، فالذاكر العروسي يمسك «دفه» ويتأمل من خلاله حركة دوران كل ما في الأكوان من الذرة حتى المجرة التي بدأت ثابتة قبل أن تؤمر بالدوران، فيدور حول شيخه وهو يستمع لقصائده التي بث فيها تجاربه كالباحث عما يؤكد أذواقه في تجربة الشيخ التي يوحّدهم في خطاب الأنا «أنا الشيخ الأسمر بحر الفني».

إن الإمام اشترط للاستفادة من فنونه شروطًا، بعضها لصحة إقامة الحضرة، وأخرى لكمالها، توسع في شرحها في

وصيته الكبرى والصغرى، لكن المتأمل فيها يجد أنه جمع فيها مضامين شرطي: الاتساق والتطابق التي يطلبها أي علم ليصير علمًا معترفا به، فالأفكار والعمل والدافعية تسير في سياق واحد، ومن خرج عن السياق وغلبته مواجيد الذكر في الحضرة و«شوّش عليكم في الحلقة فأخرجوه إلى خارجها برفق ولين وأدب»[1]، وفقرات الحضرة تُظهر الكثير من مظاهر الاتساق كعرض الذاكر مواجيده على مواجيد الإمام من خلال الاستماع إلى إنشاده في ختام الحضرة، كضابط من ضوابط عدم خروج مواجيد الذاكر عن سياق أهداف الذكر.

أما التطابق فمعناه في العلوم النظرية تطابق الداخل بالخارج، ولنا أن نتأمل في ثبات الحضرة في أولها ثم دورانها حول المركز، لنجد أن الإمام طابق بكل دقة كل ما سجله الكون من ثبات في الأول في حالة ذكر لله قبل أن يأمر الله الكون بالدوران، ويشير إلى هذا في الكثير من المواضع في مقطاعاته الشعرية التي كان ينشدها في الحضرة على فقرائه، مثل قوله: «في الحضرة بينكم ندور»، وفي قصيدة أخرى يخاطب مريديه في حلقة الحضرة: «بالله يا كل من دار بيا».

(1) الوصية الصغرى، ص 57.



النبيل «سيدي عبد الله نبيل» الإدريسي رمز ليبي، وحلقة من حلقات التواصل المغاربي

خلاصة نخبة الأولياء والعلماء والصلحاء، شهير الصيت الماجد وأصيل البيت الحافد، فخر المجد الإدريسي الحسنى النبوي، سيدي الإمام عبد الله نبيل بن عمران، يرتفع نسبه الصحيح الوثيق إلى سيدي الأمير عبد الله الناسك بن سيدي إدريس الأنور بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن سيدنا علي، والسيدة فاطمة الزهراء بنت سيد الأولين والآخرين سيدنا محمد صلى الله عليه وآلة وسلم.

شخصية إسلامية عظيمة ذات أثر ثقافي وعلمي واسع، بدأ من مدينة «أغمات» في أقصى المغرب العربي ليصل إلى الحجاز حيث توفي ودفن في البقيع المكرّم، وعبر سلسلة من التنقلات اختار ليبيا ليستقر فيها فترة من الزمن، وأنعم عليها بأن ترك فيها

نسله الشريف الذي لا يزال يتواتر سيّدًا بعد سيّد إلى اليوم وإلى ما شاء الله، ومنهم خيرة أخيار علماء هذه البلاد ومصلحيها الذين يخرجنا سرد أسماء المصلحين منهم عن موضوعنا.

وسأنقل في هذه المقالة مقتطفات من سيرة سيدي نبيل العطرة الزكية في شكل نقاط مختصرة، للتمهيد لترجمة سيدي سليمان الفيتوري، أحد أبرز أحفاده. ويفيد هذا التمهيد في التعرّف على ملامح مشروع أُرجِّح أن سيدي نبيل وسيدي سليمان كانا يقومان عليه، كسائر المشاريع الصوفية الإصلاحية، ولا أزعم أنني استوفيت كل ما يتعلق بتاريخهما، وإنما هي ملاحظات أوّلية قد تدفع للاستجلاء الصحيح لسيرتهما ورسم صورة دورهما الوطني.

هذه فقرات لخصتها من دراسة مطولة لسيرة سيدي نبيل وسيدي سليمان، أسأل الله العظيم أن يمد في العمر ويبارك في الوقت لإتمامها، وأعتقد أنها فقرات كافية حاليًا لتوصيل الفكرة التي أرمي إلى توضيحها:

❁ بعد انحسار دولة الخلافة الإدريسية تفرقت فروع الإدريسيين موزعين على أكثر من مكان، ومن بينهم فروع من أصل السيد عبد الله بن إدريس، توطنوا في أغمات ومحيطها،

وحاولت بعض شخصيات هذا الفرع إعادة بناء الدولة بالتحالف مع بني خزرون.

❁ هاجر سيدي عمران الإدريسي، أحد رجال فرع السيد عبد الله بن إدريس، بكامل أسرته من أغمات مشرقًا حتى وصل إلى بادية تونس الجنوبية، حيث يعسكر سعيد الخزروني أحد بقايا الخزرونيين، ورجع سيدي عمران إلى أغمات بعد أن ترك أسرته، ومن بينهم ابنه سيدي نبيل في حماية بني خزرون، ولم يرجع معه إلا ابنه الآخر أخ سيدي نبيل، واسمه سليمان وهو الجد الأعلى للسادة الأمغاريين الذين حاولوا أيضًا استعادة الدولة الإدريسية جنوب المغرب.

❁ من الواضح أن إبقاء سيدي عمران لأسرته في حماية بني خزرون له علاقة بالحلف القديم بينهم وبين أجداده.

❁ برز من أبناء أسرة سيدي عمران ابنه سيدي عبد الله، الذي لقبه الناس بـ «النبيل»، ويعني العريق في الشرف، ما يدل على مكانته المميزة السامية بين أقرانه وفي أوساط بقايا الأُسَر الإدريسية، وهي المكانة التي دفعت زعيم الخزرونيين الى الرغبة في التصاهر وطلب ابنته للزواج.

❁ حاول الخزرونيون التقرب سيدي نبيل بالسعي لمصاهرته بهدف ربط حلف سياسي معه؛ كونه من رجال آل البيت

البارزين، لاستمالة العبيدين الشيعة لصالحهم، في إطار تنافسهم مع بني زيري الذين حظوا في أول أمرهم بثقة العبيديين وأصبحوا يحكمون تونس وما جاورها باسمهم، لكن سيدي نبيل رفض هذا المشروع السياسي الذي يقضي بأن يصل من خلاله الخزرونيون باستغلال «الإرث الإدريسي» الذي يمثله هو، للوصول إلى سلطة تخدم الفكر الشيعي العبيدي المتطرف، فكما هو لا يوجد توافق فكري ومذهبي بين الأدارسة والعبيدية، بل عدم التلاقي من أصله بينهما.

❁ هاجر سيدي نبيل أرض الخزرونيين، جنوب تونس، لتأكيد رفضه استغلال مكانته و «الإرث الإدريسي» في مشروع سياسي للتزلُّف للعبيديين الشيعة، وأقام في حواشي طرابلس قريبًا من مدينة الزاوية، لكنّ الخزرونيين أعقبوه على أسرته في مستقرها الجديد قريبا من مدينة الزاوية، بعد سفره مشرقًا للحج، وأفنوا كامل الأسرة إلا ولدين.

❁ تقول كتب التاريخ: إن الخلاف بين سيدي نبيل والخزرونيين وهجرته لهم كان سببه رفض تزويج ابنته «فاطمة الزهراء» لابن سعيد الخزروني، لكن هذه الرواية لقيت تحفُّظًا من المؤرخيْنِ: العلّامة الطاهر الزاوي والعلّامة أحمد القطعاني،

فالعقل لا يقبل أن تتعقب قوة كبرى كالخزرونيين شخصًا رفض تزويج ابنته لهم بعد سنوات من هجرته ومرورًا بكل هذه المسافات من تونس إلى طرابلس للانتقام منه.

❁ والتتبع والرصد والقراءة تشير إلى أن الرواية تتضمن دلالات وأبعادًا أخرى لتوظيف ديني سياسي، خصوصًا إذا تنبهنا إلى أن ابنة سيدي نبيل اسمها «فاطمة الزهراء»، فباعتقادي أن قضية زواج البنت تضمين من المؤرخين لقضية أوسع وأكبر من مجرد المصاهرة، ويبدو أن سيدي نبيل كان ينهض بأعباء مشروع كبير على علاقة بالأصول الشريفة لدولة أجداده المتصلين بالسيدة «فاطمة الزهراء» بنت سيدنا رسول الله ﷺ التي ادعى الشيعة العبيدية انتسابهم لها؛ ولذا فتضمين هذا الاسم في الحادثة على علاقة واضحة بمحاولة استغلال الخزرونيين لنسب ومكانة سيدي نبيل في التزلُّف للعبيديين، كما أن تعقبهم له والبحث عنه ومحاولة إفناء كامل أسرته المقيمة قريبًا من مدينة الزاوية، ربما للقضاء على مشروع يبدو أن سيدي نبيلًا بدأ في وضع أُسُسه الأولى في موطنه الجديد قريبًا من طرابلس، فأول ما استقر قريبًا من الزاوية بنى مسجدًا وبيتًا لأسرته ما يشير الى عزمه الاستقرار فيها، والخزرونيون سيرونه منافسًا قويًّا لهم إن نجح، خصوصًا

أنهم بدأوا وقتها في قرع أبواب طرابلس لاحتلالها وحكمها، وبالتالي كان عليهم إجهاض مشروع سيدي نبيل.

❁ استقرار سيدي نبيل قريبًا من طرابلس لا يبدو أنها لمجرد الإقامة فرارًا من خطر يتهدده، بل استقرار دائم للإعمار وإقامة معقل له فيها، فتفاصيل واقعة هجوم الخزرونيين على أسرته من بعد رحيله التي تتضمن الإشارة لتخبئة زوجته ولديها، أحدهم في شجرة «عوسج»، والآخر في بقايا زيتون في معصرة، فالعوسج يشير إلى أن المنطقة يغلب عليها الطابع الصحراوي، وربما حتى خلوَّها النسبي من السكان، لكن في المقابل يؤشر وجود الزيتون بل إقامة صناعة عليه بدليل وجوده معاصر الزيتون، على وجود نهضة زراعية لإزاحة التصحر من المنطقة، وأكثر من ذلك بناء سيدي نبيل مسجدًا بالمنطقة فور وصوله إليها، وكلها دلائل على عزمه الاستقرار وإقامة معقل له.

❁ من الواضح أن هذا الحلف المرتبط منذ فترات طويلة بين الأُسَر الإدريسية في أغمات وبين الخزرونيين، واستمر فيما بعد بين سيدي نبيل وسعيد الخزروني وأولاده من خلال منحهم حمايتهم له ولأسرته، أوهمت كثيرًا من المؤرخين فظنوا أن سيدي نبيلًا وعَقِبه الفواتير والعواسجة منهم، وصاروا ينسبونهم

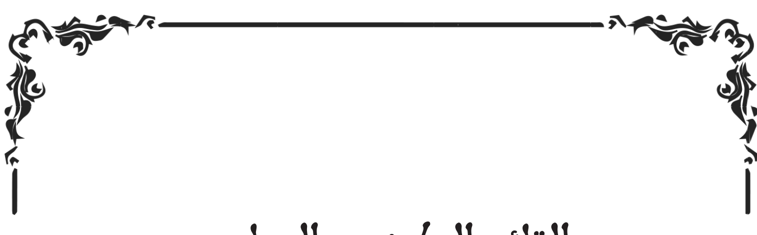
«السعيدي المخزومي»، وهي دون شك نسبة خاطئة، خصوصًا أن بعض المؤرخين كانوا أكثر دقة عندما أضافوا عند حديثهم عن سيدي نبيل عبارة «ذوي حلفة فيهم»، لكن الأمر تسلسل فيما بعد دون تحقيق وانتباه فتم تحريف «الخزروني» إلى «المخزومي»، والشواهد على خطأ هذا الخلط كثيرة:

- أولها: إذا كانت نسبة «السعيدي» إلى بني مخزوم؛ فلم يعرف في بني مخزوم فرع سعيد ينسب له أهله يقال لهم «السعيديون»2، كما لم يذكر التاريخ أن للمخزوميين قوة ومنعة كما هي لبني خزرون، بل لم يذكر للمخزوميين قوة مستقلة عن الأعراب والدول، يمكن أن يقارب معها كل ذلك مع التفاصيل والأحداث في علاقة سيدي نبيل بحلفائهم الذين نزل بينهم ثم اختلفوا لدرجة ملاحقته ومحاولتهم إفناء أسرته.

- وإذا كانت نسبة «السعيدي» للهلاليين، فبني سعيد الهلالي هم أولاد سعيد بن رياح، وكل فروع الرياحين كما ذكر ابن خلدون نزلوا بين المغرب والجزائر، وما جاءوا لطرابلس إلا في عهد زعيمهم مسعود بن زمام في العقد التاسع من القرن السادس الهجري، وتنقلوا بين أبناء عمومتهم زغب وذباب، وقاتلوا مع قراقوش في طرابلس ثم ناصر ابن غانية المسروقي، وكل هذا متأخر جدًّا عن عهد سيدي نبيل وحلفائه الخزرونيين.

هذا السرد أحببت من خلاله أن أصحح خطأً شاع بين الهُواة والمتعصبين من دارسي علم الأنساب، تشبثوا فيه بأخطاء نساخ الكتب القديمة دون تحقيق، فالصحيح أنها نسبة حلف، ولـ «السعيدي الخزروني»، وليس لـ «السعيدي المخزومي».

بعد هذا التمهيد للتعريف بـ «سيدي نبيل» سنحاول في المقال القادمة استجلاء صورة حفيده «سيدي سليمان» ودوره الوطني الكبير.



القائد الوطني والسياسي سيدي سليمان الفيتوري

سأكتفي هنا أيضًا بسرد فقرات من محطات حياة سيدي سليمان الفيتوري الإدريسي، وأعتقد أنها كافية لتكون مقدمة تقترح المزيد من الأسئلة في سيرته الكريمة وتستنهض همم الباحثين، كما تنبّه على أهمية المصادر المحلية التي لا تزال مهملة حتى اليوم في إعادة قراءة وكتابة التاريخ الليبي من زاوية محلية:

❁ ولد «سيدي سليمان الفيتوري الإدريسي» بغرب مدينة الزاوية في 12 ربيع الأول 488هـ (21/ 3/ 1095م)، وتوفي شهيدا في طرابلس يوم 17 ذي الحجة 537هـ (2/ 7/ 1143م).

❁ نشأ في أحضان أسرته الزاخرة بالعلماء، فحفظ القرآن على يد والده، وتفقّه عليه وعلى علماء أسرته الفواتير والعواسجة النبيليين الأدارسة.

❁ ورث عن أجداده أحلافًا وارتباطات مع القوى النافذة في غرب طرابلس وشرقها، وهاجر إلى مدينة زليتن عام 504هـ، بعد تعرض غرب طرابلس لغزوات متتالية من أنصار حميد بن جارية الوشاحي.

❁ نزل في ضيافة حلفائه العمائم السليميين بزليتن، الذين كانوا في صراع مع العوامر أحد فروع الهلاليين، فتعرض بسبب حلفه مع العمائم لتضييق العوامر الهلاليين، لكن حلفه مع صديقه الشخصي الشيخ عزاوي العمامي، الذي كان اسمه عين معناه، وفرّ له حماية فكان خير عِزوة له، رضوان الله عليهما.

❁ ولد له سيدي يعقوب غرب مدينة الزاوية قبل هجرته إلى زليتن، فيما ولد له في زليتن أولاده الآخرون وهم السادة: محمد الكبير، ومحيا، وعبد الله، وعبد العزيز، وعبد الواحد، ومحمد الصغير.

❁ تعددت أدواره وجهوده، فبيته في «قرارة اللجمة» بزليتن، وهي محل روضة أولاده في السبعة الآن، معقل علمي صوفي، كما كان معقلًا لحشد الجهود لبناء كيان سياسي يوحّد المنطقة بكاملها دفاعًا عن الدين والوطن؛ ولذا لم يدخل في صراعات مع كل من عارضه أو ضيّق عليه، كالعوامر الذين يبدو أنهم رأوا

فيه منافسًا لسلطتهم في المنطقة، أو حميد بن جارية وأحلافه في غرب طرابلس.

❁ ويبدو أن التغيرات في محيط البلاد لم تترك له فرصة إكمال مشروعه السياسي، خصوصًا الأحداث الدائرة في البحر المتوسط وصعود قوى جديدة بدأت في الصراع مع قوى أخرى، منها النورمانديون في صقلية الذين حولوا البحر المتوسط إلى بحيرة نورمانية حيث وصلت غزوات أساطيلهم للسواحل المغربية، واحتلوا قابس، بالإضافة إلى أن طرابلس نفسها كانت تعجُّ بالخلافات على السلطة.

❁ شكل سيدي سليمان قوة عسكرية على رأسها 11 قائدًا تحت إمرته لصد حملة روجر الثاني النورماندي على طرابلس، وتمكن بالفعل من صدها بعد مقاومة دامت لأيام، قبل أن يندحر روجر في آخر معركة استشهد فيها سيدي سليمان يوم 17 ذي الحجة عام 537هـ.

❁ وقوع معركة صد غزو روجر النورماندي على ساحل البحر في طرابلس، وتحديدًا عن سيدي عبد الله الشعاب، يدل دلالة واضحة على استمرار الدور العسكري الدفاعي لرباط سيدي الشعاب المتوفى عام 243هـ إلى القرن السادس، كما أنه

هو دليل آخر على الدور الدفاعي والعسكري الذي قام به السادة الصوفية طيلة أربعة قرون في الدفاع عن طرابلس، وأنهم كانوا حماتها وليس غيرهم.

❁ ارتبط سيدي سليمان بالعديد من القوى المحلية وشكّل معهم أحلافًا، ما يؤشر بوضوح على انخراط قادة طرابلس وغربها وشرقها في مشروعه الذي يهدف إلى بناء كيان سياسي موحّد، ومنهم «بنو جامع» الذين كانت لهم السيطرة في طرابلس، فهم من أرسلوا لأهل القرى والمناطق المجاورة لطرابلس لطلب العون لصد حملة روجر، وإن كان ابن خلدون لم يسمِّ قائد تلك القوة التي جاءت لنجدة طرابلس عند قوله: إن بني جامع استنجدوا «بالعرب فأنجدوهم وخرجوا إلى الإفرنج فهزموهم وغنموا أسلحتهم ودوابهم ورجع الإفرنج إلى صقلّيّة»[1] إلا أن وجود سيدي سليمان على رأس تلك القوة لا يدع موضعًا للشك أنه كان قائد تلك النجدة، وبالتالي فالنص يعزز صلته وحلفه مع بني جامع، وإلا لماذا لم يطلبوا النجدة من غيره؟!

❁ تتداول كتب التاريخ والمصادر أن سيدي سليمان أرسل أكبر أولاده إلى الحج، وطلب منه أن يُقرئ سلامه لرجل في

---

(1) تاريخ ابن خلدون، عبد الرحمن بن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، 1971م، ج5، ص 202

مسجد المدينة المنورة وصفه له، وفعلًا سافر ابنه إلى الحج ووقع على ذلك الرجل بوصفه داخل المسجد النبوي وفعل ما أمره به والده، فعزّاه ذلك الرجل في والده، وقال له: إنه توفي في جهاد النصارى بطرابلس، فشكى له الابن ضعف إخوته الذين تركهم وراءه في زليتن يواجهون لوحدهم ظلم وإجحاف العوامر من بني هلال، فسأله الرجل المدني كم أنتم، فقال له «سبعة»، وكم هم، فقال لهم سبعمائة، فدعا الله أن يكون أولاد سيدي سليمان سبعمائة، وخصومهم سبعة. وهي واقعة أجمعت كل المصادر على نقلها على سبيل كرامة أهل الله، لكنني سأتوقف عندها للحظات منبّهًا على زوايا يمكننا النفاذ منها لكشف ما تختزنه من معلومات، ودومًا ما أؤكد على ضرورة تفكيك حوادث كرامات أهل الله لأنها مدونة من مدونات التاريخ الصوفي:

- لماذا أرسل سيدي سليمان ابنه إلى الحجاز، ومن هو ذلك الرجل الذي وصفه له وطلب منه أن يسلم له عليه، ولماذا لم يسمه له واكتفى بوصفه فقط؟.

- من غير المنطقي أن يرسل سيدي سليمان ابنه إلى الحج فقط ليعلمه بوفاته عبر شخص في الحجاز، ولو كان مقصده ذلك فالبلاد مليئة بالصلاح من أهل الكشف الصريح، بل صلاح الابن

بنظره الثاقب لأستار الغيب كافٍ، فالأولى ترك ابنه لحماية اخوته الآخرين فهم بحاجة كبيرة لذلك.

- باعتقادي أن مشروع سيدي سليمان أوسع بكثير من الجهة والقُطْر، ويبدو أنه كان على اتصال وثيق بالعديد من الشخصيات حول العالم الإسلامي، وفي الأقطار المركزية كالحجاز، لقيادة مشروع سياسي عربي وإسلامي أوسع، خصوصًا أن الحجاز كانت تعاني وقتها في عهد أميرها هاشم بن فليتة المهنوي من ضعف كبير، وصراعات القوى للسيطرة عليها.

- إحاطة الرجل الذي قصده الابن في المدينة المنورة بشيء من السرية، لحد اكتفاء سيدي سليمان بوصفه دون ذكر اسمه، ولو كان إمام المسجد النبوي أو أمير المدينة وقتها، وهو الأمير الحسين بن مهنا أو غيرهما لسمّاه له، لكنه فيما يبدو شخصية على علاقة بمشروع سياسي لا يزال في طور التحشيد والدعوة هناك، بينما قطع سيدي سليمان أشواطًا ومراحل متقدمة فيه في إقليم طرابلس.

- يجب الالتفات إلى أن عبد الله بن نبيل جد سيدي سليمان أقام معقلًا لمشروع دولة بغرب مدينة الزاوية ترك فيه أولاده، وسافر مشرقًا إلى الحجاز حيث توفي ودفن هناك،

وكانت وفاته في فترة حكم المهنويين للحجاز أيضًا، فهل لسفر سيدي نبيل إلى الحجاز وإرسال سيدي سليمان ولده إلى المدينة علاقة بينهما؟ وما فحوى رسالة سيدي سليمان، فأنا لا أنكر وقوع كرامة بين ذلك الرجل المدني وابن سيدي سليمان -حاشا والله- لكن لا يمكن أن يرسل سيدي سليمان ابنه مسافات طويلة وصولًا إلى المدينة المنورة فقط لمجرد إعلامه باستشهاده في طرابلس، فلا بد من وجود تفاصيل أخرى لم تصلنا.

- من قضى على حكم المهنويين في الحجاز هم آل الشريف، ومن هذه الأسرة التي حكمت الحجاز لسنوات تالية، سيدي عبد الرحمن المكي الذي هاجر من الحجاز إلى زليتن لملازمة الإمام الأكبر سيدي عبد السلام الأسمر ورافقه في كل تفاصيل ومراحل بنائه لمشروعه الأسمري الدعوي، بل كان سفيره للأقطار الإسلامية، فالشيخ المكي يتحدث عن سفراته العديدة المشرقية لاسيما للحجاز، وفي كل رحلة يعود لزليتن ومعه المئات من «الشاغفين بمحبة الأسمر»، فهل تكون هذه العلاقة استمرارا للعلاقات والصلات القديمة.

❁ سيدي سليمان شخصية مركزية، فيمكن القول بأنه كان قائد مشروع لبناء كيان سياسي، ولا يبدو أن المشهد وقتها

يتوفر على شخصية جامعة لشروط القيادة تحل محله، فأولاده كما وصفهم أخوهم يتهدَّدهم خصومه، وهم عوامر بني هلال، وما دعاء ذلك الرجل في المدينة الله أن يجعل الخصوم «سبعة»، وأولاد سيدي سليمان «سبعمائة» إلا استشعارًا لخطر إجهاض ذلك المشروع.

❁ وفعلًا يبدو أن هذا ما حدث، فقد تفكك الحلف، فبنو جامع تمكنوا من طرابلس بعد أن طردوا بني خزرون وروجر الثاني بعد احتلالها في غزوته الثانية، واستقلوا بحكمها لفترة، كما تمكن العمائم من تشكيل كيان سياسي في شكل مشيخة -غرب طرابلس- عُرفت بمشيخة بني سالم استمرت لفترة طويلة.

❁ تبدو محاولات تنفيذ مشروع سيدي سليمان استمرت من بعده، فأجد أحد أولاده، وهو «سيدي عبد الواحد» الذي اشتهر بالفروسية، رحل إلى طرابلس، ثم أقام قريبًا منها في ضيافة قبيلة الحواتم الترهونية، بعد أن تمكن لوحده من رد غزو بعض الأعراب على القبيلة في غياب شيخها، وباستثناء هذا الملمح لا نرصد شيئًا عنه غير ذلك، إلا أنه حدث يؤشر على محاولة ما.

❁ تحمل كتب التاريخ ملامح عن استمرار علاقة عقب سيدي سليمان بدعم مشاريع إقامة كيانات سياسية بالمنطقة،

فباعتقادي أن إقامة الإمام الأكبر سيدي عبد السلام الأسمر في جبل سوف الجين ببني وليد وبنائه مكانًا يحمل اسم «القلعة» دلالات عسكرية، على علاقة بمشروع سياسي آخر كان يحمل اسم «مشيخة بني تليس»، وهي مشيخة ورثت مشيخة بني سالم، وستزداد العلاقة وضوحًا إذا ثبت أن المشيخة على علاقة بـ «سيدي أحمد أبي تليس»، أحد رجال الطريقة العروسية.

❁ كما أننا نجد علاقة تربط أحد أبرز حكام مشيخة بني تليس، وهو علي بن تليس، بعقب سيدي سليمان، فالروايات تشير إلى لقاء بين علي بن تليس بفيتوري خارج زليتن كانت بركته واعتقاده سببًا في توسع مُلْك ابن تليس، وبعد فترة نجد فيتوريًّا آخر جاهر بمعارضة جور علي بن تليس وإجحافه في فرض الجبايات على الناس، ولم يكن ذلك الفيتوري إلا سيدي علي قرفع الولي الشهير الذي يدل محل دفنه داخل روضة أولاد سليمان على مكانته وتميزه في محطيه ومجتمعه، ولا يزال المكان الذي كان علي بن تليس يجمع فيه جباياته من الشعير والحبوب، وحصل فيه شتاته يعرف حتى اليوم بـ «القاعة» في مدينة زليتن.

❁ ختامًا، أقول للباحثين إن سيدي سليمان، ومعه أعلام ليبيا ممن هم في طبقته مسؤولية ووعيًا بأهمية ترسيخ وتعزيز

الانتماء، هم المكان والزمان والإنسان، وهم مَنْ بَنَى وحدة ليبيا التي انصهرت فيها أصولها الثلاث: المذهب المالكي والتصوف الشعابي والاعتقاد الأشعري، وضمنت لها وحدتها في غير عزلة عن مجتمعهم، بل انصهار تام فيه ومن أجله.



«سيدي زلي» المجاهد، ورائد الإصلاح الاجتماعي

المجاهد والمناضل الوطني، ولي الله سيدي زلي، دفين مدينة زليتن، وفيها أسس أول دار لحماية المرأة، سبق بها الاتفاقيات المعاصرة التي تدّعي الريادة في مجال حماية المرأة في أوقات الحروب والنزاعات.

وما تزال الذاكرة المحلية الليبية الصلبة تحمل وفاءً منقطع النظير لسيدي زلي، وفي طياتها مرويات متواترة بقيت حية رغم مرور قرون عديدة على وفاته، ولا يزال ضريحه حتى اليوم وجهة لمحبيه وعارفي قدره، يقيمون له مزارًا سنويًّا في أولى أيام موسم التمور.

ورغم شحّ المعلومات عن حياته في كتب التاريخ، إلا ما توفر من معلومات في المصادر الشفهية تمكننا من رسم صورة لشخصيته الليبية الرائدة، فعلاقته الوطيدة بالمرأة من جانب،

وملامح دور عسكري جهادي كان يضطلع به من جانب آخر، فيهما الكفاية لرسم صورة أولية عنه رضوان الله عليه.

وفي الجانب الأول ما حدثني به شيخنا العالم والمؤرخ الكبير سيدي د. أحمد القطعاني: من أن الأرامل والمطلقات ومن لا عائل لهن كن يلجأن إلى سيدي زلي ليذود عنهن عوادي الزمان والغزاة، بل وأكد لي أن العلاقة بين سيدي زلي والمرأة الليبية استمرت حتى بعد وفاته، حتى أن من يستقبل ضيوف سيدي زلي دومًا ما تكون امرأة، والزائر لروضته المباركة لا بد وأن يجد امرأة من الصالحات أوقفت حياتها لخدمته، فإذا ما توفيت شغلت مكانها سيدة أخرى، وآخر من اشتهرت بالصلاح وعلاقتها بروضته المباركة: «أمي يزه الصفرانية» التي توفيت يوم 17 أغسطس 2020م، وفي ذاكرة رواد مزاره الكريم العشرات من أسماء السيدات الصالحات اللاتي سبقن أمي يزه.

بل رأيت شيخنا القطعاني يحث الكثير من مريداته من النساء على زيارة سيدي زلي، ويشدد على الحفاظ على علاقة الوفاء والاحترام المتبادلة بينهما، كقيمة من القيم الوطنية التي يجب ترسيخها وتعزيزها في وجدان الناشئة.

ولجوء النساء في عصر سيدي زلي لحمايتهن، لا يمكن

أن يكون إلا لرجل ذي منعة وقوة وقدرة على إيوائهن، كما أن اللجوء لا يمكن أن يكون إلا من خوف طارئ وقتها.

وارتبط اسم سيدي زلي في الذاكرة المحلية أيضا بعلاقة بينه وبين أستاذ الأكبر سيدي الإمام عبد السلام الأسمر، وجُلّ المرويات حول هذه العلاقة تتحدث عن عسكرة «جيش سيدي عبد السلام» عند سيدي زلي، كما أن قصائد سيدي عبد السلام التي ما زلتُ أؤكد أنها مصدر تاريخي مهم، تتحدث هي الأخرى عن ملامح حلف عسكري بينهما، كقوله:

أنا نصرتي من عند الوادي   من عند سيدي زلي

وقوله في قصيدة أخرى:

سيدي زلي بجيوشه جاني   ورجال سكنوا في غرياني

والملاحظات المهمة في هذا السياق وجود موقع سيدي زلي على ربوة عالية مشرفة على المنطقة، ما يؤكد أنه رباط من الأربطة التي تزخر بها البلاد، لها وظائف عديدة كالمراقبة والرصد والدفاع، خصوصًا وأن موقع هذا الرباط يأتي في مجال استراتيجي بالنسبة لكامل المنطقة وتقاطع الطرقات. ومن الملاحظات أيضا وجود مدفن فرس سيدي عبد السلام والمعروفة باسم «سعيدة» قريبًا جدًّا من مقام سيدي زلي، و«سعيدة» فرس

أهديت لسيدي عبد السلام في غريان التي انتقل إليها بعد نفيه من طرابلس، وكانت غريان أحد المناطق التي تشكلت فيها مقاومة الإسبان إثر احتلالهم لطرابلس، وبرأيي أن إهداء سيدي امساعد عبد المولى فرسًا لسيدي عبد السلام على علاقة بظروفه ووضعه كقائد لمقاومة الإسبان.

وكل هذه الملاحظات فيها دلالات على علاقة بين سيدي زلي وأدوار المقاومة العسكرية الحاصلة في البلاد ضد الغزاة، ولا أستبعد أن يكون سيدي زلي معاصرًا لسيدي عبد السلام، استنادًا لكلام سيدي القطعاني أن الأسماء والشخصيات التي يذكرها سيدي عبد السلام في بيت واحد في قصائده إما انها تنتمي لذات المدرسة الصوفية أو باعتبار المعاصر، ونجد في إحداها قوله:

ناديت يـا زرُّوق ورجـال منه فوق

زلـــي ســـاكـــن الـــعـــرقـــوب

فـــزعـــهـــم مـــا ريـــنـــاه

وباعتبار أن سيدي زرُّوق أول شاذلي في كل بر طرابلس، كما يذكر ذلك سيدي عبد السلام في وصيته الكبرى، فذكره سيدي زلي إلى جانبه في بيت واحد لا علاقة له بالانتماء لمدرسة

صوفية واحدة بل لتعاصرهما، كما أنني أرجح أن يكون سيدي زلي قد توفي قبل رجوع سيدي عبد السلام الأسمر من نفيه إلى «قلعة سوف الجين».

وأريد أن أنوه بمسألة تتعلق بمحاولات اشتط فيها أصحابها، عندما حولوا المقاربة بين اسم سيدي زلي ومنطقة في المغرب يطلق عليها «إزلي» بدلالة وجود مكان قريب منها اسمه «إزليتن»، ويحيلون بهذا إلى أن سيدي زلي ضارب في القدم، وأن اسم مدينتنا الليبية «إزليتن» مشتق منه، وهو بالقطع كلام عارٍ عن الصحة حيث استند فيه أصحابه إلى كلام ذكره المؤرخ الاستعماري الفرنسي ليون غوتييه في كتابه «ماضي شمال إفريقيا»، كعادة أغلب الباحثين في الوثاقة المطلقة في كل ما يكتبه الأجنبي دون تمحيص وتتبع يراكمون أخطاءهم بعضها فوق بعض، فلو تتبعوا الأصل الفرنسي لكتاب غوتييه بدلًا من الاعتماد على ترجمته العربية، أو نظروا في الخرائط الجغرافية للمملكة المغربية لأدركوا خطأهم الشنيع، فالمكان كما في الأصل الفرنسي لغوتييه اسمه «إيسلي»، وليس «إزلي»، وأهل المغرب في خرائطهم وعلى أرضهم لا يعرفونه إلا بـ «إيسلي»، وهو وادٍ قريب من مدينة وجدة، وبه وقعت معركة شهيرة في التاريخ المغربي بين المغرب وفرنسا عام 1844م لا تزال تعرف

حتى اليوم بـ «معركة إيسلي»، أما الموقع الآخر باسمه «عين إزليتن»، وليس «إزليتن»، وهو ليس مدينة أو منطقة، ويقع قريبًا من مدينة فاس، علاوة على المسافة البعيدة التي تزيد عن 300 كم بين «إيسلي» و «عين إزليتن»، فلا تماس بينها أصلًا، وقبل كل هذا فرسم اسم مدينة زليتن بهذا الرسم لم يُعرف إلا حديثًا، فكل الوثائق والمخطوطات ترسمها بتقديم الياء على الزاي في أولها.

ومصادرنا العربية، وعلى رأسها تاريخ ابن خلدون، ذكرت أن زليتن اسم نحت من «يصلتن» جد أحد القبائل البربرية التي كانت تسكن المنطقة، وهو ما رجحه أيضًا العلّامة الطاهر الزاوي في كتابه «معجم البلدان الليبية»، وما أُنْكره وأستهجنه تمامًا هو هذه المحاولات الغريبة العجيبة للتقريب بين موقع في المغرب وبين الولي الليبي الشهير سيدي زلي، دون الاستناد لمصادرنا العربية وهي الأقرب إلى وجداننا، والاعتماد على كلام مؤرخ فرنسي ألف كتابه لدوافع استعمارية بغيضة، حتى وإن أخطأ مترجم الأصل الفرنسي فقلب السين زايًا، فتحولت من «إيسلي» إلى «إزلي».

وإن أردنا البحث في دلالات اسمه بمقاربة يقبلها المنطق، ربما يكون الأقرب أن سيدي زلي منسوب لمدينة «زلة»، كقولنا

الطرابلسي والمصراتي والسرتي وغيرها، فابن غلبون يقول: إن اسم المدينة «زالة» وعند العامة «زلة»، ونلاحظ أن سيدي عبد السلام سماه في بعض قصائده بـ «زالي»، ربما ولا أجزم بذلك.

لكن ما أجزم به هو أن سيدي زلي رمز من رموز الوطنية في تاريخ بلادنا، استعصى على الزمن أن يمحو اسمه الكريم من الذاكرة الليبية الصلبة، وبقي حيًّا طيلة قرون يحمل مكانة خاصة في وجدان أهل البلاد، ووثيقة مهمة من وثائق التاريخ التي يجب أن تثبت في إطار البحث عن العوامل والمحركات التي أغفلتها المصادر المكتوبة في خلفيات حركة التاريخ في بلادنا.

وختامًا أقول:

- للمتنكرين لأصولهم الغافلين عن ريادة السادة الصوفية: هذا هو «سيدي زلي» المصلح الاجتماعي الكبير الذي سبق اتفاق جنيف الرابع لحماية المدنيين أثناء النزاعات والحروب الموقع حديثًا في عام 1949م، وإذا كان هذا الاتفاق لم يخصص للمرأة إلا ثماني مواد فقط في بابه الثاني عن حماية المرأة، فسيدي زلي قبل قرون أسس أول دار ليبية وطنية لحماية المرأة أثناء الحروب والنزاعات.

- وأقول لمن لا يعرفون لرجال ليبيا حقهم، ويدعون أن مجتمعنا أنقص حق المرأة الليبية: كفوا عنّا افتراءاتكم، فللسادة الصوفية في زليتن موسم سنوي يعرف بموسم «المزارات»، يقام خلال شهري سبتمبر وأكتوبر من كل عام، ضمنوه رسالة لا يزال يحملها منذ قرون، مفادها: أن المرأة الليبية مكرمة عزيزة ومحل إجلال واحترام كبير، فلا تبدأ سلسلة هذه المزارات إلا بـ «أمي عيشة التاورغية»، وهي سيدة ليبية مناضلة ستتعرف بها في الحلقة المقبلة، ثم بـ «سيدي زلي» الوثيقة الليبية المهمة المؤكدة لإكرام الوطن للمرأة.

- موسم المزارات السنوي بزليتن، يعدّ أكبر مؤتمر صوفي ليبي، لا يزال شاهدًا على حضارة الليبيين، وينقض ويدحض كل افتراءات المغيبة عقولهم من أبنائنا الذي تلقفوا زيف الحداثيين من أن المرأة في هذا الوطن حقوقها منقوصة، أو الوهابية المتحجرين الذي سمموا عقولهم بأن المرأة لا دور لها إلا في بيتها.

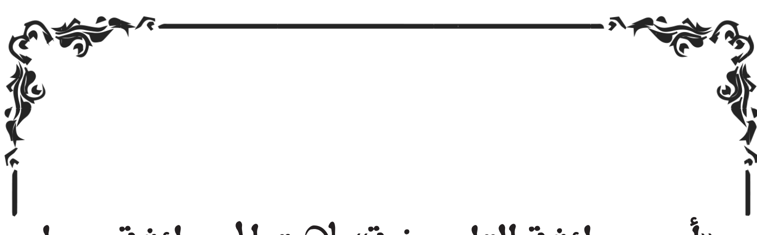
- هؤلاء هم أسلافنا في هذا الوطن، وهذه رسائلهم، ويجب عليكم يا من تدّعون قدرتكم على البحث العلمي أن تنتبهوا لوجود مدونات تاريخية ليبية أصيلة غير مكتوبة، لا يزال

أهل الوفاء يحافظون على تدوينها في كل سنة منذ قرون، مدونات أخرى غير ما كتبه لكم ليون غوتييه، وإيتوري روسي، وشارل فيرو، وأضرابهم.

- هذا هو «سيدي زلي» رمز من رموز الوطنية، وإن كانت الوطنية لا تدخل أدوراه وأعماله في معانيها، فماذا تعني الوطنية؟!

- «سيدي زلي» المناضل، أيًّا كان من زليتن أو من زلة أو غيرها، فهو ينتسب لليبيا أمة الوفاء والإكرام، التي تدرك جيدًا أن المجتمع دون المرأة لا يسير إلا أعرج ولن يصل.

- أقول لسلالة هَبَنّقة ممن يعيشون معنا -وهابية وحداثيين-: إن أهل ليبيا لا يعبدون سوى الله، وإنهم حماة الإسلام وقيمه، وكل ما يفعلونه أنهم يحملون احترامًا للمكان ووفاء للإنسان، والوفاء ليس شركًا، وسيبقى «سيدي زلي» عليًّا في مكانه العلي.



«أمي عائشة التاورغية» لا تزال عائشة بيننا

المناضلة ضد الاستعمار الإسباني ورائدة التواصل الثقافي والعلمي بين أقطار المغرب العربي

لقد كان أسلافنا الكرام في ليبيا في قمة الوعي بأهمية ترسيخ قيم الوفاء والوطنية والانتماء للبلاد، وسبقوا بذلك عشرات الجامعات الحديثة التي تعج بها بلادنا وتدّعي إقامة المؤتمرات والندوات حول التاريخ والاجتماع، وتجتمع على ذلك وتفرنقع وتفترق على لا شيء، أما السادة الصوفية فتنبهوا لمسألة مهمة وهي الاستمرار في إقامة مثل (المزارات) المؤتمرات السنوية لتبقى حية يسلمها كل جيل لمن يليه، لتستمر معها وبها قيم الانتماء والمواطنة والهوية.

ومن تلك المؤتمرات المستمرة منذ قرون، ولا تزال تؤتي أكلها كل حين، موسم سنوي يقيمه السادة الصوفية بمدينة زليتن، خلال شهري سبتمبر وأكتوبر من كل عام، يزورون خلالهما أعلام

ورموز الوطن، وقد تختلف الأدوات، فالأكاديميات لا تغادر ما يكتبه أساتذتها من الأوراق المطبوعة في مجلدات فاخرة، لكن أسلافنا آثروا الكتابة في الأعماق بمداد الأشواق، ولذا يُعد هذا الموسم وثيقة مهمة من وثائق التاريخ الليبي التي لا تزال حية تختزن العديد من الصور والمحطات التي تحتاج دراسات جادة لتفيها حقها، ومنها وفاء السادة الصوفية للمرأة الليبية، واختاروا منهن «أمي عائشة التاورغية»، مثالًا مشرفًا للمرأة المناضلة، وإكرامًا ووفاء لدورها الريادي الوطني.

«أمي عائشة» ابنة عالم علماء المغرب سيدي عبد الرحمن الدرعي، وشقيقة سيدتي سليمة الدرعية والدة سيدي عبد السلام الأسمر، رضوان الله عليهم جميعًا، سكنت مدينة تاورغاء، ولكن قبل الحديث عن أسباب سكناها لتاورغاء أحببت التعريج على دور مهم لها ولأختها السيدة سليمة، فقد مثلتا حلقة مهمة من حلقات سلسلة التواصل الثقافي والعلمي بين ليبيا والمغرب، فعلاوة على أنهما درستا وتعلمتا على يد والدهما العلّامة سيدي عبد الرحمن الدرعي، لا بد من الانتباه إلى أن الأسرة الدرعية من الأسر العلمية العريقة ليس في المغرب العربي، بل في التاريخ الإسلامي قاطبة، وكُتب التاريخ حافلة بتراجم رجال هذه الأسرة، والحديث عن مدارسها وأدوارها.

نعم قد تُعد الطريقة الناصرية التي أسسها الشيخ امحمد بن محمد الدرعي (ت 1085هـ)، أحد علامات التواصل بين ليبيا والمغرب، وحظي هذا التواصل ببعض الدراسات، لكن لأمي عائشة وأختها السيدة سليمة السابقية في بناء أسس العلاقة بين ليبيا والمغرب، فكونهما بنتي سيدي عبد الرحمن الدرعي، من المؤكد أنهما حملتا معهما ثقافة المغرب، كما أنهما تأثرتا بالثقافة الليبية من ثم، ومن المهم حفظ دورهما ومكانتهما في سياق الحديث عن الترابط والتواصل الفكري والثقافي والعلمي بين البلدين.

وعودًا للحديث عن سُكْنى أمي عائشة مدينة تاورغاء، أرجح أن اختيارها لهذا الموقع على علاقة بسكنى ابن اختها سيدي الإمام عبد السلام الأسمر لجبل سوف الجين وبنائه «قلعة» فيه، خصوصًا أن المصادر حدثتنا عن خروجها من تاورغاء لتزور ابن اختها في «القلعة» محملة بالمؤن، وهو ما يعني أنها كان على علاقة بالجهود التي كان يبذلها الإمام سيدي عبد السلام في مقاومة الإسبان، بل وتمد المجاهدين بالمؤن.

لم يكن دور أمي عائشة أقل من دور المجاهدين ضد الإسبان في تاجوراء وفي مرتفعات غريان، فعملية اختراق حصار

عسكري مضروب حول رجل منفي بقرار رسمي بقدر وأهمية الإمام سيدي عبد السلام، ليس بالأمر الهين، ومن المؤكد أنها لم تقدم على مثل هذه الخطوة إلا بعد رصد وتقصّي للطرق الموصلة لـ «القلعة» في سوف الجين، ومن أهم دلائل ذلك اختيارها لتاورغاء مستقرًا لها، فهي أقصر طريق وأكثرها أمنا إلى سوف الجين، وبذا يمكن القول: إنها حولت تاورغاء إلى نقطة إمداد للمجاهدين في «القلعة».

وإذا تمعنا في ذكر الإمام سيدي عبد السلام لخالته أمي عائشة في قصائده في بيت واحد مع «رجال الهيشة»، وهي منطقة قريبة من تاورغاء و«القلعة»، ومع «سيدي نصر وجيشه» القريب موقعه أيضًا من تاورغاء والهيشة، يمكن الربط بين تاورغاء والقلعة لتلمس ملامح دور جهادي ضد الإسبان كانت أمي عائشة تشارك فيه.

يرجح علّامتنا سيدي أحمد القطعاني في موسوعته أن أمي عائشة توفيت عام 971هـ[1]، مشيرًا إلى أن الإمام سيدي عبد السلام أشرف على دفن خالته، واعتنى بذلك عناية خاصة، واختار لها أن تدفن بين أهل تاورغاء الذين أحبتهم وأحبوها، فصارت تنسب إليهم يقال لها «أمي عيشة التاورغية».

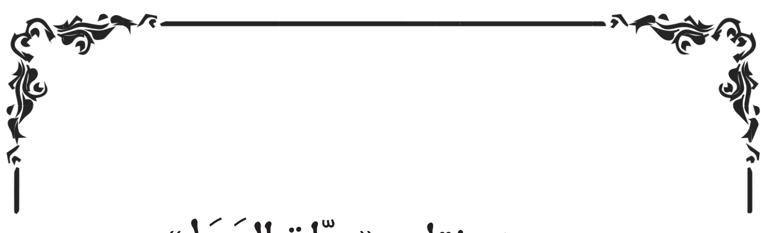
(1) موسوعة القطعاني، ج1، ص 549.

«أمي عائشة» ليست مجرد امرأة، بل وثيقة من وثائق التاريخ الشاهدة على مرحلة من مراحل الجهاد ضد المستعمر، ودلالة واضحة على عمق الصلات بين أقطار الإسلام.

- هذه هي «أمي عائشة»، وهؤلاء هم أسلافنا الكرام، كرّموا رموز الوطن، ولا يزال مؤتمرهم لتعزيز الهوية الليبية مستمرًا.

- هذه هي «أمي عائشة»، أيها الجاحدون، لا تزال «عائشة» في قلوب ووجدان الوطن وأهله، كما وصفها سيدي عبد السلام «نورك ضاوي ضيًا»، لا كما أردتم يوم أن هاجمتم مقامها الأنور ونسفتموه بالقواذف.

ومن توفيق الله أنني كتبت هذا المقال، وأنا في رحاب «عائشة المنوبية»، في تونس الآن، وكم أتمنى أن تبقى «أمي عائشة التاورغية» عائشة في وجدان الليبيين، كما لا تزال «عائشة المنوبية» عائشة في وجدان التونسيين، فقد كتبوا عنها الدراسات والبحوث، وسموا باسمها منطقة بكاملها في عاصمة البلاد.



سيدي مفتاح «سوّاق الحَجَل»
الإصلاحي الليبي رائد حماية البيئة

سيدي مفتاح «سواق الحَجَل» رائد الصحة البيئيّة في ليبيا، سبق كل منظمات العالم اليوم، واضطلع بدور وطني إصلاحي لولاه لهلك سكان البلاد؛ إذ أزهقت الأوبئة في زمنه أرواح عشرة آلاف نَفَس في مدينة طرابلس لوحدها، وأكثر من خمسين ألف في الدواخل، وكانت النساء والأطفال على الخصوص من بين أكثر الضحايا، بحسب إحصاءات كتب التاريخ.

وسيدي مفتاح هو المصلح الليبي الكبير الرحالة مفتاح العطوي الفيتوري الحسني الإدريسي، ولد في مدينة زليتن بليبيا وفيها نشأ، ودرس على يد أستاذه الإمام سيدي عبد السلام الأسمر بزاويته، وعلى يديه سلك الطريقة العروسية، وأصبح من كبار رجالها، ويرجح علّامتنا سيدي أحمد القطعاني أنه عام 1050هـ

1640م تقريبًا[1]، وحول مدفنه الأنور بمنطقة السبعة في زليتن يقام مزار سنوي.

ورغم شحّ المعلومات عن حياته في كتب التاريخ، إلا أن سبر غور ما توفّر منها يعكس صورة شخصية ليبية وطنية رائدة، خصوصًا إذا أضفنا إليها ما حفظته الذاكرة المحلية الليبية الصلبة التي أبت شخصيته أن تغادرها رغم مرور قرابة الخمسة قرون على وفاته، وعليه يندرج تاريخه فيما تعارف المؤرخين على تسميته بـ «الزمن الطويل»، فقد بقي حيًّا في ذاكرة الليبيّين يحمل احترامًا خاصًّا في وجدانهم، ودون شك فمثل هذه المكانة العصية على النسيان تشير إلى دوره الفاعل والكبير في خلفيات حركة التاريخ الليبي.

ومُجمل ما ترويه مدونات التاريخ الليبي أنه كان يخرج إلى وادي ماجر جنوب زليتن، ويسوق معه عددًا من أنواع الحياة البرية التي تعيش في ذلك الوادي، ومن بينها طائر الحَجَل، فإذا ما أراد الناس صيدها، أشار إليها بيده فترجع إلى أوكارها.

ومن غرائب ما يروى في سيرته أنه يخرج إلى مراعي البلاد في الأودية والشعاب فيذبح ما يمكن ذبحه من الغنم، رغم

(1) موسوعة القطعاني، ج2، ض 89 وما يليها، ففيها مجمل ما ذكرته مدونات التاريخ الليبي حول سيدي مفتاح.

اعتراض أصحابها عليه، كما حملت سيرته حديثًا عن تفشي وباء «الطاعون» في البلاد في زمنه.

وبعيدًا عن تضييع الوقت في مناقشة مهاترات من ينكرون أفضال الله على أوليائه وما يجريه على يديهم من كرامات، أحببت أن ألفت اهتمام المحتفين والمهللين خلال السنوات الأخيرة بأنباء اعتماد منظمة اليونيسكو، لمحمية «الشعافيين» كأول محمية ليبية ضمن برنامج «الإنسان والمحيط الحيوي» حول العالم، إلى قدم دور التصوف في ليبيا في حماية البيئة والحياة البرية، وريادة سيدي مفتاح «سواق الحجل»، الذي سبق العالم بهذا الاهتمام بثاقب فهمه ووعيه ومسؤوليته الوطنية.

وإن لم تَرِد تفاصيل أخرى عن حياته عبر المصادر المكتوبة أو الشفهية، إلا أن هذا القدر كافٍ لاستجلاء صورة دوره الرائد في مجال الصحة البيئية، ومن المفيد أن أُنّبه على ملامح تلك الصورة في شكل أسئلة:

لماذا التصق به لقب سواق الجحل تحديدًا؟، فالله ﷻ أجرى على يديه مئات الكرامات، وماذا يعني سوقه لأصناف من الحياة البرية من الأودية كوادي ماجر إلى البلد؟، وكذلك المعنى العميق لمنعه للناس صيد تلك الأصناف ومنها الطيور والحجل على رأسها، مقابل مبالغته في ذبح الغنم في مراعيها.

وبرأيي أن تلك الوقائع تعكس إدراكًا عميقًا لدى سيدي مفتاح بأهمية إحلال أصناف جديدة من الحياة البرية في منطقته لتوطينها، ومقاومته لظاهرة الجور في الرعي والصيد، وهما من أخطر العوامل التي تتسبب في اختلال توازن البيئة، ويُفهم هذا بشكل واضح من منعه الناس صيد ما يجلبه من الأودية، ومنعه في ذات الوقت لرعاة الأغنام من الجور على المراعي والقضاء على الأنواع النباتية.

أما «الحجل» تحديدًا فربما تكون أهميته واعتناء سيدي مفتاح به على علاقة بما تعيشه البلاد من انتشار لوباء «الطاعون» الفتّاك، فمدونات التاريخ تحمل إشارات إلى انتشار القوارض وغزو الجراد التي تُعد أهم وسائل نقل الطاعون وانتشاره في البلاد، ويعرف الخبراء بحياة هذا الطائر أن تلك الحشرات غذاءه المفضل.

ومما يضاف لرسم صورة الدور الإصلاحي الذي مارسه سيدي مفتاح في هذا المجال، روايات حول شخصية أخرى يبدو أنها شاركته في مشروعه الإصلاحي، وهو خاله سيدي «سالم زوّاي الجرّارة»، الذي يتواتر عند أهل البلد حادثة من حاول سرقة «جرّارة» بئر مزرعته ليلًا، وعند هربه بها صارت تصدر صوتًا عاليًا

وهي على كتفه، كصوت دورانها عند إخراجها الماء من البئر، ما جعل أهل المنطقة يتيقظون له فانفضح أمره، والجرارة: هي العَجَلة التي يُجرّ عليها حبل دلو البئر. وكلها إشارات مهمة إلى وجود حركة استصلاح وزراعة بالمنطقة كان يقودها خال سيدي مفتاح، الذي يدرك تمامًا أهمية عنصر الماء كعامل استراتيجي لحركة الاستصلاح وإقامة المزارع، وهو ما أدركه أيضًا من كان يحاولون وأد هذا المشروع الإصلاحي، فركزوا جهدهم على سرقتهم «الجرارة» التي سينعدم مع غيابها توفر عنصر الماء.

وأنا ذكرت سيدي سالم هنا لدعم قراءتي الخاصة بمشروع سيدي مفتاح الإصلاحي، ولمكانته الخاصة عند سيدي مفتاح الذي اشترط زيارته قبل زيارته لقبولها، ما يشير على علاقة خاصة بينهما تتجاوز القرابة.

نعم، لا تزال سيرة سيدي مفتاح «سواق الحجل»، تحتاج دراسة أكثر عمقًا، لكني أعتقد أنها لن تدور بعيدًا عن دوره في الاضطلاع بمسؤولية وأهمية خلق بيئة متوازنة للعيش، سابقًا بذلك أكاديميات وجامعات العالم اليوم لدراسة ما تعارفوا على تسميته بـ «حماية النُّظُم الإيكولوجية»، فقد سعى سيدي مفتاح لخلق توازن بين الأودية والساحل والبحر في منطقته بزليتن.

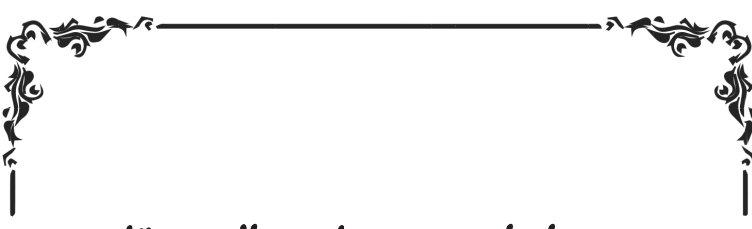
والدراسات التي ما زلنا بحاجة إليها تتعلق أيضًا بمحيطه الأُسَري والقدر الكبير من الوعي الذي كان تتوفر عليه أسرته، فالإشارات المهمة التي حملتها سيرة ابنته الوحيدة السيدة «ظعنه»[1]، التي كان والدها يحمل لها مكانة خاصة، تشير الى أنها قامت بدور كبير لاستمرار جهود والدها في نشر الوعي الصحي بين الناس باقتدار، خصوصًا وأن مدونات التاريخ تشير إلى ثقافتها الواسعة في هذا المجال؛ إذ تتحدث عن كثرة زيارتها للمصابين بوباء «الطاعون»، فإذ ما «زغردت» على مريض استبشر أهله بشفائه، وإذا ما صدرت عنها علامات حزن يَئِسَ أهله من شفائه، ونفهم من هذه الرواية أولًا متابعتها للدور والدها وعنايتها بمتابعة وضع ذلك الوباء، وثانيًا ارتفاع مؤشر الوباء لدرجة صعوبة مقاومته بالوسائل المعروفة، فقامت بمقاومته بوسائل أخرى على رأسها الدعم النفسي للمريض وأسرته، ودخولها على المصابين بذلك الوباء الفتاك يستدعي معرفتها بوسائل وقاية نفسها منه ودرايتها بأعراضه ومضاعفاته، ما يجعلها تدرك لأول وهلة نجاة هذا المريض منه فتبشر أهله بمظاهر الفرحة المعروفة وقتها، أو عدم نجاته لتهيئتهم لقبول القدر المحتوم، وكان يمكنها

(1) تنظر ترجمتها في موسوعة القطعاني، ج2، ص 169 وما بعدها، ففيها كل ما روته مدونات التاريخ الليبي عن أمي ضعنه.

أن تبشر أهل المُصاب بنجاته بالكلام أو بأي وسيلة أخرى، ويبدو أنها هدفت من خلال «الزغريد» بأن يسمع صوتها كل من في المحيط فتشيع أملًا في مجتمعها الذي يبدو أنه كان يعيش حالة يأس كبيرة جراء تزايد أعداد الوفيات وتفشي الوباء.

ما أحوجنا اليوم إلى الغوص في مخزون الذاكرة المحلية وما حفظته المدونات التاريخية حول الشخصيات الليبية لاستخراج جوانب ترسم صور أدوراهم المجتمعية في إطار نظرية التصوف الليبي الإصلاحية الرائدة، التي لا تزال بعيدة عن متناول يد الدارسين والباحثين في التاريخ الليبي.

وأجدني أذهب للتأكيد مرة أخرى بعد مقالي الخامس في هذا الكتاب (تراث الأستاذ الأكبر سيدي عبد السلام الأسمر، أكبر مصادر ومراجع تاريخ ليبيا)، على ضرورة حفظ الرواية الشفهية وأرشفتها، وإخضاعها للدراسة كأهم أهم مصادر تاريخنا، خصوصًا أنها تحظى بعناية كبيرة في أقطار ودول تقدمت فيها مناهج وطرق دراسة التاريخ واستنطاق نصوص التاريخ غير المكتوب.



سيدي إبراهيم بن ناصر الذي قاوم القرمانليين وأرسى معالم استقرار منطقته

عاش الليبيون في عهد حكم الأسرة القرمانلية فترات من الجور والظلم والاضطرابات، أنتجتها العلاقة المتوترة بين الأسرة القرمانلية والزعامات المحلية الذين عارضوا سياساتها وطريقة حكمها الجائزة، كفرض الضرائب المجحفة وجبايتها بالقوة وتنفيذ عقوبات القتل الجماعي إحراق الأرزاق، ما حتَّم على السادة الصوفية الاضطلاع بمهامهم وأدوارهم الوطنية التي تقتضيها أسباب وظروف كل مرحلة، وفي هذه المرحلة برز سيدي إبراهيم بن ناصر ليؤدي دورًا وطنيًّا يناسب متطلباتها.

وسيدي إبراهيم بن ناصر ولد بمدينة زليتن وبها توفي عام 1174هـ، وحلاّه شيخنا أحمد القطعاني في ترجمته له في موسوعته[1] بـــ «صاحب التصريف المأخوذ بالاصطلام عن

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج2، ص 316، وهي الترجمة =

الحال والمقام»، ولقّبه بـ «ابن يعزى ليبيا»، وفي ثنايا الترجمة، التي تُعد الترجمة الوحيدة لسيدي إبراهيم، نقل الكثير من الوقائع التي تشير إلى صلته بالسلطة القرمانلية، منها رسالة وجّهها يوسف باشا القرمانلي بعد وفاة سيدي إبراهيم، إلى مسؤولي مدينة زليتن في 27 شوال 1221هـ بـ «وجوب احترام قرابة سيدي إبراهيم بن ناصر وحرم زاويته وعدم التعرض لمن يلتجئ إليها» أ.هـ.

ويُمكننا رسم صورة واضحة للدور الرّيادي الذي قام به سيدي إبراهيم استنادًا لما كتبه الشيخ القطعاني في المقام الأوّل، وكذلك على مخزون الذاكرة المحلّية الليبية التي احتوت كمًّا كبيرًا من مرويات لم تتبدّل وبقيت ثابتة بالتواتر ما يزيد من قيمتها ودرجة الوثاقة في صحّتها، لنكتشف أنّ سيدي إبراهيم نجح في تحقيق تنمية شاملة بكل مستوياتها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية ووفّر لها مختلف العناصر اللازمة لإرسائها، وأوّلها إرساء الأمن والعمل على ابتكار طرق سلميّة لمقاومة تعدّي السلطة القرمانلية، بل وامتدّ سعيّه وجهده إلى طرابلس عاصمة الحكم القرمانلي لإصلاح المنظومة السياسيّة من داخلها.

= الوحيدة لسيدي إبراهيم بن ناصر، وعنها نقلت النصوص التالية في هذا المقال، خصوصًا النقول من رسالة يوسف باشا القرمانلي.

واللّافت في مجمل تلك المرويات أنّها تتّخذ من زاوية سيدي إبراهيم مركزًا تدور حوله تفاصيل أعماله، سواء تلك التي تتحدّث عن قيامه بتوزيع مهام بشكل متوازن بين أطياف المجتمع ومكوّناته السُّكانيّة، أو عمله على إحلال أنماط من التقاليد الجديدة لبثّ سلوكيات ذات أثر إيجابي بما فيها السلوكيات المتعلّقة بالاقتصاد والرّوادع الاجتماعية، فالملاحظ أن تلك الوقائع والأحداث تتمحور حول الزاوية.

ومن الواضح أن سيدي إبراهيم بن ناصر حوّل زاويته من مجرد مكان للقاء والتعليم إلى مؤسسة قوية وصل أثرها إلى خارج المدينة واعترفت بسلطتها الأسرة القرمانلية، ففي ثنايا المراسلة التي أشار إليها شيخنا القطعاني، نجد يوسف باشا يأمر قادة المدينة بوجوب حفظ قدر واحترام أسرة سيدي إبراهيم بن ناصر «وهناهم وقدّر رعايتهم وحفظ جنابهم وعدم المجاسرة عليهم وفي حَرَمهم بقي حَرَم الشيخ سيدي إبراهيم». بل يبدو أن الزاوية تحولت لمؤسسة حفظت الأمن وفرضت مكانة اعترفت بها الأسرة القرمانلية حتى أنها كانت على معرفة مفصّلة بها، بدليل أن يوسف باشا ذكر حدود الزاوية وحَرَمها بشكل دقيق، ثم يطلب من قادة المدينة أن «لا يُخرج منه (يقصد حَرَم الزاوية) مخوف ولا مستجير ملهوف»، بل حتى الفارّ من سلطة القرمانليين يمكنه

اللجوء للزاوية ويُمنع الدخول إليها للقبّض عليه فـ «من دخله كان آمنًا مطمئنًا على نفسه وماله»، ويجوز لقادة المدينة الدخول للزاوية وحرمها بقصد الزيارة فقط «لا يدخل أحد حَرَمه من كان من خُدّامنا وعامة رجالنا إلا بقصد الزيارة».

وفي آخر الوثيقة نفهم من قوله: «ونحن الآن جددنا لهم» أن اعتراف الأسرة القرمانلية بسلطة سيدي إبراهيم كان منذ عهد علي باشا والد يوسف باشا، إذ يقول أيضًا عن سيدي إبراهيم: «بيده أوامرنا وأوامر والدنا»، كما يشير وصفه لسيدي إبراهيم وأسرته بـ «الأمراء»، إلى قوّة مؤسسة الزاوية التي أرساها سيدي إبراهيم حتى استطاعت الاستمرار من بعده.

واستمر دور الزاوية وشيخها سيدي إبراهيم ونالت احترامًا ومكانة كبيرة، فقد تحول الضريح والزاوية إلى منطقة جذب سُكّانيّ، وهو ما لاحظه صديقنا البحّاثة الأستاذ الزرُّوق اشناق من حديث هنريكودي أغسطيني، خلال كتابه «سكان ليبيا»، إذ أشار إلى تجمّع سُكّانيّ حول الضريح والزاوية.

ويفيدنا في رصد ملامح مشروع سيدي إبراهيم ودور زاويته الإصلاحي نصّ نقله الشيخ أحمد بن حمادي في كتابه «منح رب العالمين» يشير فيه إلى توجيه سيدي إبراهيم بن ناصر

تلميذه سيدي إبراهيم بن عبد النور لسُكْنى طرابلس، وملخصه أن سيدي إبراهيم بن عبد النور استقرّ في الساحل الشرقي من مدينة طرابلس بالإذن الصريح التام من الشيخ إبراهيم بن ناصر اليزليتني بقوله: «يا إبراهيم أوليتك ساحل مدينة طرابلس غرب شندق وبندق، فيه أنت ونسلك، ولك فيه الراحة والهناء نسلًا من بعد نسل»[1].

وقبل المضي في الحديث عن الشيخ إبراهيم بن عبد النور[2] من وقفة حول تخرُّجه من زاوية سيدي إبراهيم بن ناصر، فرجل في وزنه ومكانته العلمية حتى لقب بـ «العالم» حتى قبل ذهابه إلى الأزهر، كافٍ للدلالةُ على المستوى العلمي المتقدّم للزاوية، وقد يحفزنا هذا للبحث أكثر عن منهج الزاوية وأدوراها ومشروع مؤسسها والشخصيات التي تخرّجت منها التي لا اعتقد أنها شخصيات علمية فقط، فلو كان هدف سيدي إبراهيم بن ناصر تعليميّ فقط لاكتفى الشيخ ابن عبد النور بما تلقّاه عن علماء

(1) منح رب العالمين في مناقب شيخنا الأمين، تحقيق أ.د بشير القلعي، تحت الطبع، ص 75.

(2) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج2، ص 324. وكذلك: أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، أحمد القطعاني، دار بشرى وكلثوم بالاشتراك مع مركز العلّامة أحمد القطعاني للثقافة والدراسات الصوفية، طرابلس، 2021م، ج2، ص 76.

الأزهر وما رجع بعد تخرّجه في الأزهر إلى سيدي إبراهيم في زليتن ليأخذ منه أوامره عن مكان استقراره.

وفي توجيه سيدي إبراهيم لتلميذه ابن عبد النور للسكنى والاستقرار في طرابلس رصد آخر لملامح مشروعه الإصلاحي ووصوله إلى عاصمة الحكم، فقوله: «أوليتك ساحل مدينة طرابلس غرب» يدل بشكل جلي على نفاذ أوامره وسلطته لدى القرمانليين بل وضمانه لتلميذه ابن عبد النور الهناء والراحة فيها، كما أنه أمر يدل على معرفة سيدي إبراهيم بن ناصر لأحياء طرابلس بدقة، ومن المؤكد أن اختياره لهذا الحي ليرسل له تلميذه دون غيره من الأحياء من أهداف أخرى تحتاج تتبع ودراسة لمعرفة صلته بدار الحكم وأثره في القرار السياسي.

كما أن توجيهه لتلميذه لسكنى طرابلس والاستقرار فيها لابد وأنه كان وفقًا لتخطيط مسبق يدل على معرفة سيدي إبراهيم بن ناصر بما يدور في بلاط السلطة وقراراتها وتوجّهاتها، والهدف باعتقادي كان لإصلاح النظام الحاكم من الداخل، وهي استراتيجية إصلاحية خاصة بسيدي إبراهيم بن ناصر تختلف مع طرق تعامل الزعامات في البلاد في مقاومة ظلم النظام القرمانلي الحاكم، فبعد سنوات من استقرار الشيخ ابن عبد النور

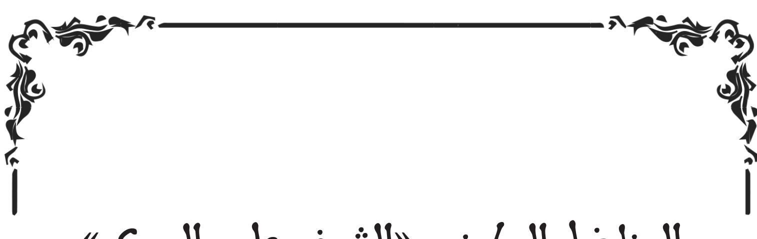
في طرابلس نجد أنه قد تولّى مراكز مهمة في السلطة منها كاتب السلطان قبل أن يصبح من وزراء الدولة، ما مكنّه بكل تأكيد من بذل جهود لإصلاح منظومة الحُكْم، كما تولّى رئاسة مؤسسة الإفتاء بطرابلس لمدة ثلاثين عامًا، وأصبح قِبْلة لعلماء الدنيا ومنهم الصادق بن ريسون العلمي أحد أبرز علماء المغرب في عصره الذي حمل إلينا سندًا علميًّا ليبيًّا أصيلًا لا يزال متداولًا بين علماء الإسلام حتى اليوم[1].

صحيح أنّنا لا نعرف من تلاميذ سيدي إبراهيم بن ناصر إلا الشيخ ابن عبد النور والشيخ محمد شكاب الفيتوري، إلا أن اختلاف دوريهما، إذ أولى تلميذه شكاب مكانة اجتماعية مهمة في زليتن، قد يضاف إلى جهود رصد ملامح المشروع الذي قاده سيدي إبراهيم للإصلاح في كل المستويات، حتى المستوى السياسي الذي نهج فيه أسلوبًا خاصًّا للمقاومة يختلف عن أساليب مقاومة الزعامات الأخرى الذين حدثتنا كتب التاريخ عن قيادتهم معارك ضد القرمانليين أتت على الأخضر واليابس وخلّفت الدمار، فنجد اعتراف القرمانليين بسلطة الشيخ ابن ناصر امتدّ إلى ما بعد حياته حيث أشرفوا على إعادة بناء مؤسسات

(1) أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، ج2، ص 77.

الزاوية، ومنها ضريح سيدي إبراهيم الفريد بقبّته التي تعتبر أكبر قبّة في كل المنطقة، واستقدمت له أمهر المهندسين والبنّائين من الأستانة لتصميمه وبنائه، وبقي الضريح بقبّته وثيقة تاريخيّة أثريّة مهمة حتى عدا عليه الوهّابية عام 2012م وسوّوه بالأرض، وفقدنا بذلك أثرًا ليبيًّا كان حتى ذلك الوقت شاهدًا على دور الليبيين في فرض وجودهم الحقيقي على أيّ سلطة وافدة تسعى لحكمهم بالقوة.

ويحتاج بحث الدور الصوفي في الإصلاح السياسي جهودًا مضاعفة لتقصّيه، فربما نتوسع أكثر في المقالة القادمة، والتي سأخصّصها عن سيدي «علي البكو»، للحديث عن هذا الجانب بشكل أكثر تفصيلًا حول انتقال الإصلاح الصوفي في ليبي، في فترات تاريخية مضت، من مستوى الخطاب إلى مستوى الفعل من خلال بناء عدد من المؤسسات السياسية التي وجدت في البلاد.



المناضل الوطني «الشيخ علي البكو» أحد رجال الاستقلال الليبي

الصّوفي والمناضل الوطنيّ والمثقف الإصلاحي أحد رجال الاستقلال الليبي العابد الذّاكر على قدم أسلافه أُولي العلم والولاية والصلاح، سيدي الشيخ علي عبد السلام بن عبد الله بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الحفيظ بن إمحمد الأصفر بن الشيخ مفتاح «سواق الحجل».

وُلِد بمدينة زليتن، وبها أخذ علومه على يد أساتذتها وكبار علمائها منهم الشيخ محمد القط الورفلي، ولم يكتب عنه إلا شيخنا العلّامة د. أحمد القطعاني في موسوعته[1]، وفي ثَبْته الكبير «أوبة المهاجر وتوبة الهاجر»[2]، وحلاّه بـ «ولي الله الشهير ذي المفاخر والمآثر البركة ولي الله الشيخ سيدي علي البكو»[3]،

(1) تنظر ترجمته في موسوعة القطعاني، ج3، ص 276.
(2) أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، ج1، ص 243.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وذكر أنّه سلك الطريقة العروسية على يد أستاذه الشيخ سليمان البانية الذي «قرّبه ورباه بلفظه ولَحْظِه وسقاه ونمَّاه حتى صار من رجال عصره»[1]، وبقى مختليًا للعبادة والتأمل لمدة بلغت 16 عامًا، وكان «من عادته ألا يجيب طارق داره كائنًا من كان، كثير التلاوة لكتاب الله الكريم، وإن دخل في عبادة من تلاوة أو ذكر يغيب عمن حوله»[2].

وفي تفاصيل حياته الأخرى يقول شيخنا القطعاني: إنّه «رجل رَبْعة متماسك البنيان عاش حياته عزبًا ولم يتزوج قط»[3]، وإنّه «رجل ضُرب به المثل في برّه بأمه، عمّارٌ لبيوت الله، وكان جل تردده على مسجد سيدي رحمة في زليتن، كثير الكرامات ضربت شهرته الآفاق فقلما تجد أحدًا ممن أدركه من أهل المنطقة الغربية من ليبيا إلا ويروي عنه كرامة أو أكثر»[4].

ويضيف شيخنا القطعاني أن الشيخ البكو «ذو ثقافة عالية شغوف باقتناء الكتب حتى تكوّنت عنده مكتبة عامرة، يهوى مطالعة كتاب (المستطرف في كل فن مستظرف) للأبشيهي ويحفظ منه الكثير ويحب قراءة كتاب (الإبريز من كلام سيدي

(1) موسوعة القطعاني، ج3، ص 276.
(2) المصدر نفسه، ج3، ص 277.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(4) المصدر نفسه الصفحة نفسها.

عبد العزيز الدباغ) للشيخ أحمد بن المبارك ويقول: إن الذي لا يقرأ الإبريز الدنيا عنده كلها دريز أي لا قيمة لها حسب اللسان المحلي»[1].

ويلفت الشيخ القطعاني نظرنا إلى جانب آخر في حياة الشيخ البكو فيقول عنه: «وطني له مساهمة في الحركة السياسية في عصره، وكان على علاقة وطيدة بالوطني المناضل بشير السعداوي، يتفق معه في كثير من الآراء، ويأتيه من زليتن خصيصًا للمشاركة في النشاطات السياسية، ويلقي الكلمات والملاحظات حول ما يطرح من أمور، وعندما شكّل بشير السعداوي المؤتمر الإسلامي كان الشيخ علي البكو عضوًا فيه»[2].

توفي الشيخ البكو وهو في العقد التاسع من عمره في 28 رجب 1373هـ/ 1/ 4/ 1954م[3]، ودفن رحمه الله ورضي عنه في روضه المبارك مجاورًا لروضة جده سيدي مفتاح سواق الحجل بمنطقة السبعة في زليتن غرب ليبيا، ويقام له مزار سنوي.

وحظي سيدي علي بعناية خاصة من أخيه الأكبر الحاج عبد القادر، ووجدتُ وثيقة مؤرخة في عام 1313هـ (1895م)

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(2) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(3) المصدر نفسه، ج3، ص 278.

فيها أنّ الحاج عبد القادر كان يتولى الإنفاق على «أهل الطائفة العروسية وحلقة الذكر وفقرائها في زاوية سيدي مفتاح».

أما عن الذّاكرة المحليّة فهي تحتفظ باحترام وتقدير خاص لسيدي علي البكو، وتروي له عشرات الكرامات، لكن دوره الوطني ونضاله السياسي والجانب الثقافي في حياته كاد أن يختفي لولا أن وثق شيخنا القطعاني جانبًا كبيرًا منه؛ ولذا حرصتُ على التركيز عليهما، فالمكانة الخاصة للشيخ علي البكو والمعلومات التي أوردها الشيخ القطعاني عنه تستدعينا لمزيد البحث.

وأول ما نقف عليه حول هذه الشخصية في الجانب العلمي والثقافي اهتمامه بمطالعة كتاب المستطرف، وهو كتاب في نوادر النحاة والأمثال والغرائب والأشعار، لا بد وأنّ هذا الاهتمام به تم في وسط أدبي أو بسبب تأثره بشخصية أدبية لحدّ شغفه بكتاب كالمستطرف يعرف أهل التخصّص الأدبي جيدًا أنه يحتاج ذائقة أدبية عالية لفهم ما فيه، وقد يُعِيننا على فهم هذه الخلفية ما ذكره الشيخ القطعاني من أن الشيخ سليمان البانية، شيخ سيدي البكو، حُفظت له «خمس قصائد صوفية غزيرة المادة المعرفية كلها فناء ومحو»[1]، ولابد وأن شغفه بمثل هذا الكتاب كان بسبب شيخه البانية الأديب الفذ البارع الذي من الواضح أن بناء تلميذه الأدبي

(1) المصدر نفسه، ج3، ص 277.

كان على يده، فلا بد لمن وصل لمستوى الشغف والمطالعة لكتب عيون الأدب العربي من دراية بآلات فهم الأدب والشعر كالنحو والصرف والبلاغة والعروض وفنون اللغة، وربما كانت دراسته وتعلمه لهذه العلوم على يد أستاذه الشيخ محمد القُط الورفلي أيضًا.

وممّا يرويه الشيخ القطعاني عمّن لازم الشيخ البكو أنه كثيرًا ما يتمثّل بهذه الأبيات، وهي للقاضي المرتضى الشهرزوي الموصلي:

والله ما جئتكم زائرًا   إلا رأيتُ الأرض تُطوى لِيَهْ

ولا انثنى عزمي عن بابكم   إلا تعثرتُ بأذيالِيَهْ[1]

وبهذا أصبحنا على دراية بأن جلّاس سيدي البكو هم من الطبقة المثقفة، فتمثله بهذه الأبيات، ورأيه في كتاب الإبريز الذي رواه الشيخ القطعاني: «إن الذي لا يقرأ الإبريز الدنيا عنده كلها دريز» يؤكدان ذلك، وإلا ما فائدة أن يروي مثل تلك الأشعار الفصيحة، فبكل تأكيد أنهم من الطبقة المثقفة ولا أدل على ذلك من حفظهم لهذه الأبيات وروايتها حتى وصلت للشيخ القطعاني، كما أنه لا يُتوقع أن يتحدث عن كتاب كالإبريز لأناس أميين ويصلنا من طريقهم وصفه العميق للكتاب.

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

وإن كان هذا الوصف لكتاب الأبرير يفيدنا في التعرف على أنه كتاب كان من بين محتويات مكتبته، إلا أن دقّة وصفه للكتاب تشير إلى أن مكتبته فيها غيره من كتب التصوف، فمن درس كتب التصوف يعرف أن الإبريز هو خلاصتها وزبدتها ويمكن أن يستغني به القارئ عن غيره من كتب التصوف، وهي نتيجة لا يمكن أن يصل إليها إلا من درس وقرأ عددًا من كتب التصوف الأخرى بعمق.

أما عن الجانب السياسي فكُلّ ما تحفظه الذّاكرة المحليّة هو زيارة المناضل السياسي بشير السعداوي للشيخ البكو في خلوته، لكن الشيخ القطعاني يؤكد أن الصّلة بينهما تتجاوز لقاء واحدًا، فالعلاقة بينهما وطيدة واستمرت حتى أنّهما كانا يتفقان «في كثير من الآراء»، بل يفيض الشيخ القطعاني بكلام دالٍّ على مشاركة سيدي علي البكو في الحياة السياسية بفاعلية، فيقول عنه: «وطنيّ له مساهمة في الحركة السياسية في عصره، وكان على علاقة وطيدة بالوطني المناضل بشير السعداوي، يتفق معه في كثير من الآراء، ويأتيه من زليتن خصيصًا للمشاركة في النشاطات السياسية، ويلقي الكلمات والملاحظات حول ما يطرح من أمور، وعندما شكل بشير السعداوي المؤتمر كان الشيخ علي البكو

عضوًا فيه»[1]، والشيخ القطعاني يقصد حزب المؤتمر الذي شكّله السعداوي عام 1948م.

وحدّثني الشيخ القطعاني أنّه رأى قسيمة اشتراك خاصة بحزب المؤتمر عليها اسم الشيخ علي البكو، وهي عبارة عن وصل مقابل اشتراك ماليٍّ في الحزب، كما أنّني وثّقت شهادة أحد أبرز رجال حزب المؤتمر، وهو الأستاذ السائح فلفل (توفي عام 2015م) ومضمون شهادته: أن السعداوي كان لا يقطع بأمر سياسي دون مشاركة صديقه الشيخ البكو فيه، بل حدّثني أنه كان في صحبة السعداوي في الكثير من زياراته للشيخ البكو التي تُعقد خلالها جلسات مغلقة لمداولة قضايا تحرير سياسة الوطن ومسألة الاستقلال وجهود الحزب فيها، ويعرف أهل زليتن أن الشيخ محمد غريبي والشيخ محمد الدوفاني، ممثلَي حزب المؤتمر في زليتن، من زوّار الشيخ البكو.

وأثناء بحثي حول شخصية الشيخ البكو ودوره السياسي والوطني، اتصلت بصديقنا الصحافي الكبير سمير السعداوي، حفيد بشير السعداوي، الذي وعدني بالبحث عن أي وثيقة تبرز تفاصيل دور الشيخ البكو في حزب المؤتمر، بعد أن أكّد

---

(1) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لي أن اسمه قد طرق سمعه أو رأى شيئًا عنه في مدونات جَدّه، لكن المنيّة عاجلت صديقنا سمير إذ توفي رَحِمَهُ اللهُ عام 2019م، وربما يجود الزمن بأي وثيقة تبرز مكانة سيدي البكو في النضال الوطني، فلا أعتقد أنّ رجلًا في حجم السعداوي يُشرك الشيخ البكو في قضايا سياسية مصيرية إلا دليلًا على الثقل الذي كان يمثّله الشيخ البكو في الحزب، ومكانة كهذه تعني أنّه كان على دراية بمجريات الحياة السياسية المحلية والدولية.

لقد ساهم الشيخ علي البكو في جهود تحديد مصير ليبيا واستقلالها، هذه هي الحقيقة وإن كُنّا نحتاج المزيد من البحث إلا أنّ الذي أردت قوله: هذا هو التصوف وهؤلاء هم رجاله روّاد الإصلاح في ليبيا، ردًا لتُهم الدروشة والانعزال والسلبية، فالخلوات لا تُنجب إلا الرجال، وأكبر قادة الفكر ومحركي التاريخ كانوا من أرباب الخلوات، وأوّلهم وخيرهم وأفضلهم عند الله سيد الأكوان Õ الذي كان يتعبَّد الليالي ذوات العدد في غار حراء وخرج على الدنيا بحُلل الرضا التي نرفُل فيها إلى اليوم وحتى قيام الساعة.

وبمناسبة ذكر الخلوات وأهلها، فقد أكرمني شيخنا القطعاني بأن مكنني من التسبيح بسبحة سيدي علي البكو

التي وصلته بالسند المتصل مقرونًا بالمناولة من الشيخ محمد سويسي، والشيخ سويسي ناوله الشيخ الهاشمي إبراهيم المجريّ سبحة سيدي البكو، والشيخ المجريّ ناوله إيّاها الشيخ البكو، قال الشيخ القطعاني: «وهي كما أسلفت عين سبحة الشيخ علي البكو رضي الله عنه وصلتنا بالمناولة وهي عندنا نتبرك بها»[1].

وقبل أن أختم مقالتي أحب أن أنوه، جوابًا للعديد من الرسائل التي وصلتني وطلب فيها أصحابها منّي أن أكتب عن صلحاء آخرين؛ أنّني كتبت عن المصلحين لا الصالحين، وفرق كبير بين الصالح والمصلح، فقد يختار الله من عباده من يجتبيه لقربه ويُشغله عن الخلق، لكن الشأن كل الشأن فيمن فرغ من إصلاح نفسه وتوجه إلى إصلاح الخلق وقلبه معلَّق بالحق، ولعلّ هذه المقالات تكون درسًا لقادة وساسة البلاد اليوم في معنى الإصلاح والسياسة والاقتصاد وبناء المجتمع، ومحركًا لهِمَم شباب بلادنا لتقفِّي آثار أسلافنا بالبحث والدرس والمدارسة والمعايشة.

(1) أوبة المهاجر وتوبة الهاجر، ج1، ص 325.

هذا مجموع مكتوبات ليست من قبيل المقالات ولا البحوث بالمعنى الأكاديمي، بل ربما هي أقرب للرسائل من أي ضرب من ضروب الكتابة، رسائل للتواصل مع جيل أعتقد أنه لم يولد أفراده بعد، وبالتالي فهي سلوى لي ولكل محب لجناب صالحي بلادنا في هذا العصر الذي نعيش فيه عقوقا لم تشهد له البلاد في تاريخها مثالا.

رسائل لمن يأتي ليتقفى حَيَوات رموز الوطن، ويستجلي أدوارهم التي لا تزال مغيبة بين ثنايا المأثور والمسطور، فيفك رصد ما في زوايا خبايا السطور المخطوطة والمطبوعة ليقرأ ما كتبه الأميون قُدست أسرارهم العلية، ويسمع نداء من حنايا صدور أجدادنا وأمهاتنا رضوان الله عليهم المترعة كؤوسهم بصافي سلاف الحب، يفيض السابق منهم للاحق في كأسه من بوارق القرب.

لا وطن إلا بقربهم، ولا انتماء إلا بحبهم، ولا هوية إلا بهم، وسلوك طريق غيرهم ونكث عهدهم هي الغيرية وسوء المنقلب.

نعم هي رسائل، لكن بين سطورها مفاتيح لذكر يختلي به القادم ليقرأ دفاتر وأضابير ومجلدات ضخمة عمرها ١٤٠٠ عام توالى على نقش حروفها أميون لا يقرأون ولا يكتبون، لكنه سيجد عندها معاني حق وصدق عن الوطن والوطنية.

أسامة علي بن هامل

منشورات مركز العلامة الشيخ أحمد القطيفي